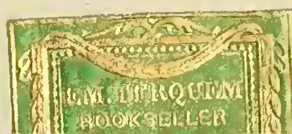
L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

XX



L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

Publiée sous la direction de **F. PILLON**

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

Chaque année forme un volume in-8° de 320 pages environ. . . . 5 fr.

1re Année (1890). — **Renouvier** : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — Bibliographie.

2e Année (1891). — **Renouvier** : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie, à propos des *Principes de psychologie* de W. James. — Bibliographie.

3e Année (1892). — **Renouvier** : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme, de Démocrite à Locke. — Bibliographie.

4e Année (1893). *Épuisée*. 5e — Année (1894). *Épuisée*.

6e Année (1895). — **Renouvier** : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — Bibliographie.

7e Année (1896). — **Renouvier** : Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie.

8e Année (1897). — **Renouvier** : De l'idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique de l'atomisme épicurien. — Bibliographie.

9e Année (1898). — **Renouvier** : Du principe de la relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L. Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie.

10e Année (1899). — **Renouvier** : La personnalité. — **Hamelin** : L'induction. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle, Bayle et le Spinozisme. — **Dauriac** : La méthode et la doctrine de M. Shadworth Hodgson. — Bibliographie.

11e Année (1900). — **Brochard** : Les mythes dans la philosophie de Platon. — **Hamelin** : Sur une des origines du Spinozisme. — **Dauriac** : De la contingence des catégories. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Bayle et le Spiritualisme cartésien. — Bibliographie.

12e Année (1901). — **Brochard** : L'œuvre de Socrate. — **Hamelin** : Sur la logique des Stoïciens. — **Robin** : *Le traité de l'âme*, d'Aristote. — **Dauriac** : Essai sur la catégorie de l'être. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique du théisme cartésien. — Bibliographie.

13e Année (1902). — **Brochard** : Les « lois » de Platon et la théorie des idées. — **Hamelin** : Du raisonnement par analogie. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Immensité. Unité. — **Dauriac** : Essai sur la notion d'absolu dans la métaphysique immanente. — Bibliographie.

14e Année (1903). — **Brochard** . La morale d'Épicure. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Simplicité. — **Dauriac** : Essai sur l'instinct réaliste : Descartes et Reid. — **Hamelin** : Corrections à la traduction française des *Prolégomènes* de Kant. — Bibliographie. — Nécrologie : *Renouvier*.

15e Année (1904). — **Rodier** : La cohérence de la morale stoïcienne. — **Hamelin** : L'union de l'âme et du corps, d'après Descartes. — **Pillon** : La critique de Bayle : Critique des attributs de Dieu : Aséité ou existence nécessaire. — **Dauriac** : La logique du sentiment. — Bibliographie.

16e Année (1905). — **Brochard** : La morale de Platon. — **Rodier** : L'évolution de la dialectique de Platon. — **Hamelin** : L'opposition des concepts d'après Aristote. — **Pillon** : Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier. — **Dauriac** : La philosophie de G. Tarde. — Bibliographie.

17e Année (1906). — **V. Brochard** : Sur le Banquet de Platon. — **G. Rodier** : Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène. — **O. Hamelin** : Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement. — **F. Pillon** : Sur la mémoire et l'imagination affectives. — **L. Dauriac** : Le Crépuscule de la morale kantienne. — Bibliographie.

18e Année (1907). — **V. Brochard** : La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste*. — **G. Rodier** : Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon*. — **G. Lechalas** . Coup d'œil sur les géométries non métriques. — **F. Pillon** : Les lois de la nature selon M. E. Boutroux. — **L. Dauriac** : L'*Essai sur les éléments principaux de la représentation et la philosophie d'O. Hamelin*. — Bibliographie.

19e Année (1908). — **G. Rodier** : Les fonctions du syllogisme. — **V. Egger** : Sur quelques textes relatifs à Socrate. — **L. Dauriac** : Une doctrine contemporaine de psychologie. La Psychologie de Victor Egger. — **F. Pillon** : Un ouvrage récent sur les rapports de la science et de la religion. — Bibliographie.

Philos.

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique*.

VINGTIÈME ANNÉE — 1909

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1910

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

1909

QUELQUES REMARQUES
SUR LA
CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA SUBSTANCE

Il est peu de formules qui soient, à la fois, plus souvent répétées et moins comprises que la célèbre définition établie par Aristote : La philosophie première est la science de l'être en tant qu'être[1]. A ceux qui essaient d'en pénétrer le sens, elle fait tout d'abord l'impression d'un paradoxe ou même d'une contradiction. Si nous demandons, en effet, à Aristote ce qu'il faut entendre par l'être, ce qu'il y a de plus immédiatement saisissable dans sa réponse est à peu près ceci : L'être n'est qu'un terme vide, qui ne correspond à aucune réalité et à aucun concept[2]. L'être, en effet, tout comme le Bien et l'Un, est un de ces mots qu'on emploie *homonymement*, c'est-à-dire sans que les choses auxquelles on l'applique aient aucun caractère essentiel commun[3]. Tel le mot κλείς, qui désigne une clé et la clavicule[4]. Ne nous hâtons pourtant pas d'en conclure que la métaphysique consiste à spéculer sur un terme dépourvu de sens. C'est pour mieux marquer

1. *Meta.*, E, 1, 1026 a, 31, *al.*

2. τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί, οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν (*An post.*. II, 7, 92 b, 13. Cf. *Ind. ar.*, 221 a, 13).

3. *Ind. ar.*. 220 b, 38 ; 378 a, 13 ; 223 b, 19 ; *Meta.*. Γ, début ; 2, 1003 b, 26 ; K, 3, 1060 b, 32.

4. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 30.

son opposition au platonisme qu'Aristote a été amené à mettre l'accent sur l'absence de contenu des termes en question. Pour lui, la série des genres, des notions qui ont une compréhension, s'arrête aux catégories, et, de prétendus genres communs à toutes les catégories, il n'y en a point. Les catégories sont les plus généraux ou, si l'on préfère, les plus simples des *synonymes*, c'est-à-dire des mots qui expriment une essence commune aux différentes choses comprises dans leur extension[1]. Il faut pourtant bien, la définition de la métaphysique en est la preuve, que l'Être, l'Un, le Bien soient autre chose que de vains mots[2].

Ils sont, en réalité, tout autre chose. Entre les synonymes et les purs homonymes, il y a, en effet, des choses dont l'identité nominale peut se justifier de l'une ou de l'autre des manières suivantes : 1° Parce qu'il y a entre elles antériorité et postériorité, c'est-à-dire qu'elles forment une série, comme celle des genres et des espèces subordonnés les uns aux autres, ou comme la hiérarchie des choses qui se conditionnent successivement[3]. Comme le genre se retrouve dans les espèces, la condition dans le conditionné, on ne peut pas dire qu'un terme qui inclut à la fois le genre et ses espèces soit un synonyme. Car, si sa compréhension est celle du genre, il ne contient aucun indice des espèces ; s'il contient aucun des caractères spécifiques, le genre n'y est plus compris. Le terme d'*âme* est de cette sorte. Si on ne lui donnait pour compréhension que la notion d'âme végétative, il ne contiendrait plus les âmes sensitive et pensante. Si, au contraire, on y faisait entrer les caractères spécifiques de celle-ci, il ne conviendrait plus à la première. Ce n'est donc pas un synonyme. Ce n'est pourtant pas un pur homonyme, puisque le fait même de former une série hiérarchisée implique entre les diverses âmes beaucoup plus qu'une identité nominale[4] ; 2° Plusieurs choses essentiellement différentes peuvent encore

1. *De an.*, I, 5, 410 a, 13 : cf. *Ind. ar.*, 378 b, 34.

2. *Meta.*, K, 3, *l. l.* : ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δὲ ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον, εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηθέν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην, (οὐ γὰρ ἓν γένος τῶν τοιούτων), εἰ δὲ κατά τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην.

3. *Pol.*, III, 1, 1275 a, 34 : *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a, 1 : *Meta.*, B, 3, 999 a 6 et BONITZ, *ad loc.*

4. *De an.*, I, 1, 402 b, 5-8 : II, 3, 414 a, 29 et ALEX., *De An.*, 29, 1.

être désignées par le même terme, lorsqu'elles dérivent toutes d'une même origine ou concourent toutes à une même fin : ainsi le médecin, les remèdes, les instruments, bien que n'ayant, en quelque sorte, aucune dénomination interne commune, sont compris dans le terme *curatif*, parce qu'ils ont tous un même but, la cure ou le rétablissement de la santé ; 3° Enfin, on peut encore appliquer un même nom à des choses essentiellement différentes, lorsque toutes jouent, respectivement, le même rôle par rapport à certaines autres. C'est ce qu'Aristote appelle l'homonymie, κατ' ἀναλογίαν. Ainsi le moment favorable, le séjour salutaire, la juste mesure, etc., pourront être appelés des biens, parce que le premier est, par rapport au temps, ce que le second est par rapport au lieu, le troisième par rapport à la quantité, etc[1].

Ce n'est évidemment pas dans le premier sens que l'homonymie de l'être doit s'entendre. Car les diverses catégories ne sont pas hiérarchisées. Tout au moins ne forment-elles pas une série dont le premier terme se retrouverait dans tous les termes consécutifs, à la façon de la condition dans le conditionné. Celle que l'on pourrait croire, à en juger très superficiellement, le plus apte à jouer ce rôle, la substance, ne saurait l'assumer, car, loin de se retrouver comme élément dans la qualité ou la quantité, elle suppose, au contraire, la qualité ou la quantité comme parties intégrantes[2].

En revanche, l'être fait certainement partie des homonymes dans le second des sens que nous avons distingués. Toutes les catégories, en effet, se rapportent à une même chose qui est précisément l'une d'entre elles, la substance, οὐσία. Toutes se retrouvent en elle ou y convergent comme ses parties, ses éléments, ses affections ou ses causes. De même que cette substance qui est l'homme ou tel homme, est telle qualité, telle quan-

1. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b, 25 : οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται ; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν ; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. *Meta.*, Γ, 2, 1003 a, 33 ; Z, 4, 1030 b, 2 : οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἕν, ἀλλὰ πρὸς ἕν. *Eth. Nic.*, *l. l.*, a, 23 : ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν.

2. V. *Ind. ar.*, 544 b, 24 (*reliquæ præter* οὐσίαν *categoriæ* κατηγοροῦνται κατὰ τῶν οὐσιῶν) et les textes y indiqués.

tité, en tel temps, en tel lieu, de même la substance en général est faite de qualité, de quantité, de temps, de lieu, etc. Sur ce point, les déclarations d'Aristote sont formelles : l'application du terme d'*être* à toutes les catégories est légitime, non pas parce l'être est comme leur genre, mais, au contraire, parce qu'elles sont toutes quelque chose de l'οὐσία. Ainsi la métaphysique sera la connaissance de l'οὐσία et de tout ce qui s'y rapporte[1].

Devons-nous dire aussi que l'être fait partie des homonymes κατ' ἀναλογίαν ? Une indication très nette de l'*Éthique à Nicomaque* fait plus que nous inviter à répondre affirmativement. C'est, en effet, dans la doctrine d'Aristote, comme dans celle de Platon, un lieu commun, qui se retrouve au moyen âge, (*ens et verum convertuntur ; ens est unum, verum, bonum* et qui a préoccupé même les penseurs modernes, que l'Être, l'Un et le Bien sont des termes équivalents et réciprocables. Or ce qui justifie, lisons-nous dans le morceau en question, l'emploi du terme de *bien*, appliqué à une pluralité de choses qui n'ont aucun caractère interne commun, c'est que toutes ces choses soutiennent, vis-à-vis de certaines autres, le même rapport. C'est même à ce propos qu'interviennent les exemples que nous avons déjà mentionnés, (ce que l'occasion est au temps, le séjour favorable l'est au lieu, etc.)[2]. Devons-nous étendre cette assertion à l'Être ? Il ne peut guère y avoir de doute sur ce point. Aristote, en effet, se représente volontiers l'ensemble des choses, concrètes ou abstraites, comme se répartissant en deux séries qu'on pourrait appeler l'une positive, l'autre négative. Façon de penser si ordinaire chez lui, qu'il lui arrive de l'exprimer en deux mots, comme une chose familière, et que, par exemple, ἡ ἑτέρα συστοιχία, sans rien plus, désigne la série positive des choses ainsi réparties. D'un côté, par exemple, figure, comme dans les tables pythagoriciennes, la lumière, de l'autre l'obscurité ; d'un côté l'égal, de l'autre l'inégal ; d'un côté le blanc, de l'autre le noir. A chaque terme positif correspond un terme négatif, et chacun des termes positifs est, vis-à-vis du terme négatif correspondant, dans le même rapport[3]. Au besoin, il arrive à Aristote

1. *Meta.*, Γ, 2, 1003 b, 5 : τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας et la suite.

2. *Eth. Nic.*, *ll. l.*

3. *Ind. ar.*, 736 b, 45-60. *Meta.*, Λ, 7, 1072 a, 31 : νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν.

de donner à cette égalité de rapports logiques la forme d'une proportion mathématique, comme quand il dit dans le *De animâ* que $\frac{\text{blanc}}{\text{noir}} = \frac{\text{doux}}{\text{amer}}$, et d'opérer sur cette proportion comme on le ferait sur une proportion mathématique[1]. Ce sera donc l'analogie qui nous autorisera à donner le nom d'être à tous les termes de la série positive, comme celui de μὴ ὄν à tous les termes de la série négative. Mais pourquoi ce terme d'être plutôt qu'un autre ? C'est qu'ici encore le rapport type, celui qui sert en quelque sorte de modèle à tous les autres, est le rapport de l'οὐσία à son contraire, la privation[2] (quelles que soient, d'ailleurs, les difficultés dans lesquelles s'embarrasse la pensée d'Aristote quand il s'agit de définir le rapport d'opposition).

Ainsi, au fond, les deux conceptions de l'être se ramènent à l'unité. D'après la première, en effet, tout ce qui n'est pas la substance même, en est quelque chose, et mérite par là le nom d'être. D'après la seconde, toute partie de la substance est à son contraire ou à sa privation, ce que la substance complète est à son contraire ou à sa privation. C'est encore parce qu'ils sont quelque chose de l'οὐσία que les termes de l'ἑτέρα συστοιχία méritent le nom commun d'ὄν. La conception d'Aristote apparaît donc comme l'exacte contre-partie de celle de Platon. Pour celui-ci, les Idées ou les choses de plus en plus particulières n'ont de réalité que parce qu'elles participent à l'être général et abstrait. Pour Aristote l'être général et abstrait n'a de sens que dans la mesure où ce à quoi on l'attribue participe à l'οὐσία réelle et concrète. En d'autres termes, l'être complet, c'est la substance, et toutes les autres choses dont on affirme l'être, ne sont pas dans l'extension de l'οὐσία comme ses espèces, mais dans sa compréhension comme ses parties.

Il suit de là que la substance, au sens le plus rigoureux du mot, est ce qui ne peut pas être inclus en autre chose à titre de partie, ce qui, à la rigueur, est en soi. L'universel, le genre, à ce point de vue, ne sont pas des substances, parce que l'universel et le genre n'existent pas en soi ; ils sont toujours en autre chose : οὐσία ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν, οἷον, ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος. Ainsi οὐσία est syno-

1. *De an.*, III, 7, 431 a 22.
2. *Meta.*, *l. l.*

nyme de ὑποκείμενον, c'est-à-dire de καθ' οὗ τἄλλα λέγεται[1]. La substance proprement dite, c'est ce qui est toujours sujet et jamais attribut, de même que les catégories sont ce qui est toujours attribut et jamais sujet. Mais les choses de moins en moins concrètes qui s'étagent depuis la substance jusqu'aux catégories inclusivement, ont beau ne pas être des réalités totales, des substances complètes, ce sont pourtant encore des réalités. Il y a des degrés dans la réalité : l'espèce, par exemple, à laquelle il ne manque plus que des caractères accidentels pour être un individu, — l'homme, auquel il ne manque que l'addition de telle taille ou de telle couleur pour être Callias ou Socrate, — est une partie, et peut-être la principale, de la réalité de Callias ou de Socrate. Elle n'a pas d'existence indépendante et en soi, mais elle existe néanmoins. En étendant un peu le terme, nous pourrons donner à ces réalités plus ou moins appauvries, le nom de *substances secondes*[2]. Et cette extension est légitime. Car le caractère fondamental de la substance est d'être en soi, c'est-à-dire d'être un sujet. Or ce qui est attribut et en autre chose par rapport à la substance au sens étroit, peut être, à son tour, sujet et en soi par rapport à ses propres éléments. L'homme qui est en Callias et qu'on attribue à Callias a, à son tour, comme attribut et comme partie, l'animal, et ainsi de suite. La substantialité est donc, en réalité, relation ; ce qui est attribut par rapport à sa subtance, est substance par rapport à ses attributs et réciproquement[3].

Nous pouvons exprimer ce résultat d'une autre manière : comme c'est toujours le plus concret, le plus déterminé qui doit jouer, normalement du moins, le rôle de sujet (ὑποκειμένου), et le moins déterminé celui d'attribut, comme, d'autre part, le plus déterminé par rapport au moins déterminé est ce qu'Aristote appelle la forme par rapport à la matière, nous dirons qu'il n'y a de forme que d'une matière et de matière que d'une forme[4]. Nous pourrons dire encore que ce qui est matière relativement à une chose plus déterminée est forme relativement à une chose plus simple ; et, tout aussi bien, que

1. *Ind. ar.*, 544 a, 52.

2. *Ind. ar.*, *ibid.*, b, 56 : *attamen quodammodo* οὐσίαι *appellantur species et genera* δεύτεραι οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.

3. *Ind. ar.*, 544, b, 29 ; 44 (de là, l'expression μᾶλλον οὐσία) ; 545 a, 26.

4. *Ind. ar.*, 860 a, 42.

ce qui est forme par rapport à ses éléments simples est matière d'une chose plus complexe. Bref, comme la substance, la matière et la forme sont des relatifs [1].

La matière n'est donc pas je ne sais quelle chose en soi, opaque et inerte, impénétrable à la pensée, et qu'on ne pourrait concevoir qu'en dépouillant une chose de toutes ses qualités ; c'est exclusivement l'indéterminé par rapport à un plus déterminé, le genre par rapport à l'espèce, la possibilité ambiguë par rapport à la réalisation de l'une des possibilités, en un mot la condition par rapport au conditionné [2]. Quand Aristote affirme que la véritable réalité c'est le σύνολον, le συνθέτον [3], l'ensemble de la matière et de la forme, il faut entendre l'ensemble formé par certains caractères ou attributs et certains autres qui sont les conditions des premiers.

Si, maintenant, nous considérons les deux extrémités de la série des choses : d'une part, la réalité la plus pauvre et la plus vide de toutes, les catégories ; d'autre part, l'*ens realissimum*, le premier moteur, nous voyons que chacune des catégories, n'y ayant pas au-dessous d'elles de réalités plus simples, ne peut être forme, mais seulement matière. C'est ce que la pensée peut saisir de plus indéterminé. Si l'on voulait poursuivre plus loin encore l'application de la loi suivant laquelle ce qui est matière par rapport au plus complexe est forme par rapport à un plus simple, si l'on voulait, à toute force, trouver un genre aux catégories, on arriverait, par analogie, à leur donner pour matière l'indétermination pure [4]. Ce serait supposer un genre en deçà des genres derniers, et tel est précisément l'ὄν de Platon. La matière la plus informe que l'on puisse concevoir doit être encore quelque chose de formel. — Inversement, le premier moteur, la forme suprême, ne peut, par cela même, servir de matière à aucune forme supérieure. Quand Aristote dit que le moteur immobile est une forme sans matière, il faut entendre, non point à la rigueur qu'il n'y a pas en lui de matière, mais plutôt qu'il ne peut pas

1. *Quæ alterius* ὕλης *forma est, eadem alterius formæ potest* ὕλη *esse*: ἄλλῳ εἶδει ἄλλη ὕλη (*Ind ar.*, 219 a, 12 ; 786 b 7). ἡ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν (*Phys.*, I, 7, 191 a, 7).

2. τὸ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος (*Ind. ar.*, 152 a, 8). τὸ εἶδος γίγνεται ἐκ τῆς τοῦ εἴδους ὕλης (*Ibid.*, 218 a, 20).

3. *Ind. ar.*, 732 a, 13 ; 545 a, 18 ; 786 a, 15.

4. *Ibid.*, 152 a, 3 : *neque ea summa genera, quibus non est universalius aliud* εἶδη *usquam nuncupantur.*

servir de matière à une forme plus déterminée et plus concrète; non pas qu'il n'est pas conditionné, — car, somme toute, ne peut-il être conçu comme moteur que par rapport à un mobile qui le conditionne ainsi, au moins pour la pensée, — mais qu'il n'est pas condition. Lui seul est l'οὐσία absolue, seul il est toujours sujet et jamais attribut.

Cette interprétation de la notion aristotélicienne de la substance, si elle peut s'appuyer sur un grand nombre de textes, et si elle paraît d'abord assez cohérente, n'est pourtant pas sans se heurter à des assertions en apparence incompatibles avec elle, et sans soulever un certain nombre de difficultés. On pourrait d'abord lui opposer tous les passages, presque aussi nombreux, où Aristote, au lieu de définir la substance et la forme comme étant ce qui joue le rôle de sujet dans l'attribution, affirme, au contraire, que le véritable sujet, l'ὑποκειμένον, c'est la matière [1]. Une première façon d'écarter cette objection serait de remarquer que le terme même d'ὑποκειμένον peut se prendre en deux acceptions différentes; qu'il peut non seulement designer le sujet logique, qui, du moins dans la proposition normale et scientifique, est le plus déterminé, mais signifier aussi *support* et *substrat*. Qu'en un sens, le genre et l'abstrait sont les substrats du concret et des espèces, qui s'y appuient en quelque sorte et s'y greffent comme le conditionné sur la condition [2]. Mais ces deux acceptions différentes correspondent à deux aspects des choses dont il suffit de se rendre compte pour voir disparaître toute contradiction. Aristote distingue, on le sait de reste, l'ordre de la nature et l'ordre du temps ou de la génération. Ce qui vient après, ce qui est postérieur dans le temps, est, en réalité, antérieur et plus parfait dans l'ordre de la nature. Par nature, l'homme est antérieur à l'animal; dans l'ordre du temps et de la génération, l'animal est antérieur à l'homme. L'être qui se développe doit, avant de devenir un homme raisonnable et pensant, être d'abord l'animal qui sent et se meut. A cet égard, la matière est l'ὑποκειμένον de la forme, le simple ou complexe. Il faut que l'animal soit d'abord pour

1. *Ind. ar.*, 785 b, 1 : 798 a, 24.

2. *In hoc Aristotelico usu voce.* ὑποκεῖσθαι, ὑποκειμένον, *tria potissimum genera distingui possunt siquidem* τὸ ὑποκειμένον *vel est* ἡ ὕλη *quæ determinatur per formam vel* ἡ οὐσία, *cui inhærent* πάθη, συμβεβηκότα, *vel subjectum logicum cui tribuuntur prædicata.* En réalité les deux dernières acceptions se laissent aisément ramener l'une à l'autre.

que l'homme vienne s'y réaliser. Donner à la matière le nom de sujet, c'est donc seulement se placer au point de vue de la génération et quitter celui de l'être et de la logique [1]. De la logique normale et scientifique, tout au moins. Car une logique inférieure, correspondant à une connaissance inadéquate des choses, peut fort bien prendre la matière pour sujet. A défaut de la forme ignorée ou mal connue, on peut, en effet, énoncer la matière en marquant seulement par les expressions *un*, *quelque*, *certain*, la place des déterminations et de la pensée claire absentes. Ainsi celui qui ignorerait la forme, c'est-à-dire la fin et l'usage d'une maison, la définirait : *un certain* assemblage de pierres et de bois [2].

Mais, cette première difficulté écartée, il s'en présente une autre, d'autant plus redoutable qu'elle peut, semble-t-il, nous opposer la conception de la science qui, héritée de Socrate et de Platon, paraît être une des parties les plus profondes de l'aristotélisme. Si la réalité substantielle est toujours, d'après Aristote, le plus particulier, comment, a-t-on demandé, peut-il soutenir qu'il n'y a de science que du général ? Faudrait-il donc renoncer à croire que la science ait l'οὐσία pour objet ? Remarquons tout d'abord que la formule : *il n'y a de science que du général* n'a pas pour Aristote, comme elle pouvait l'avoir aux yeux de Socrate, sinon de Platon, la valeur d'un principe. Le véritable objet de la science, d'après lui, c'est, non pas le général, mais le nécessaire, et s'il est, en même temps, général, c'est que la nécessité implique la généralité. L'universel, dans la science, n'a de valeur que parce qu'il sert à révéler un lieu nécessaire de causalité : τὸ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὴν αἰτίαν [3]. Mais, dira-t-on, substituer la nécessité à la généralité dans la définition de la science, ce n'est point résoudre le problème. Il reparaîtra immédiatement sous cette

1. *Part. an.*, II, 1, 646 b, 1 : τῷ χρόνῳ πρότερον τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν. *Al.* Cf. *Ind. ar.*, 148 a, 31.

2. Ce rôle du pronom indéfini a été nettement aperçu par Aristote au moins dans un cas : celui où τίς, ajouté au terme qui exprime le genre ou l'espèce, tient la place des déterminations qu'il serait nécessaire d'y adjoindre pour désigner l'individu : τὸ τὶ προσκείμενον παραστατικόν ἐστι τῆς τοῦ ὑποκειμένου ἀτομότητος, *ita quidem ut vel significetur* τὸ καθ' ἕκαστον *vel* εἶδός τι *distinctum ab universo genere* (*Ind. ar.*, 763 a, 33).

3. *An. post.*, I, 31, 88 a, 5. Le καθόλου se fonde sur le καθ' αὑτὸ (*Ind. ar.*, 356 b, 10) c'est-à-dire sur le nécessaire : τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν (*Ibid.*, 212 a, 16).

forme : la réalité, l'οὐσία la plus complète, est individuelle : or il n'y a pas science de l'individu.

Pour aborder la question sous ce nouvel aspect, il faut se rappeler pourquoi il n'y a pas science de l'individu. Ce n'est pas parce qu'il est individuel ; c'est parce qu'il y a en lui de la contingence. S'il se trouvait des choses individuelles desquelles toute contingence fût exclue, elles seraient objets de science. En fait, il y en a : ce sont les astres ; de même aussi, l'οὐσία suprême, qui est peut-être la seule individualité absolue, et en qui la contingence n'a aucune place. Mais il n'en est pas de même pour les choses sensibles, pour celles du moins qui constituent le monde sublunaire. Ici, il n'y a pas de science de l'individu, parce que les caractères qui, dans l'individu sensible, viennent s'ajouter à la forme spécifique sont tous fortuits et accidentels ; en sorte que le dernier sujet qui puisse y être scientifiquement connu c'est l'espèce, dernière chose où la nécessité se manifeste. Il reste vrai qu'à mesure que la science devient plus générale et plus abstraite, elle a pour objet des substances de moins en moins substantielles, de plus en plus pauvres et qu'en même temps, d'après Aristote, elle devient de plus en plus exacte [1]. Mais cela tient, non plus aux choses en elles-mêmes, mais à notre façon de les connaître. Si, à mesure que son objet devient plus simple et plus général, notre science devient plus exacte, il ne s'ensuit pas que cet objet gagne en valeur ontologique, tout au contraire. Les mathématiques, par exemple, portent sur des réalités appauvries et partielles [2]. Seules l'astronomie [3] et la théologie atteignent des choses à la fois individuelles et nécessaires.

Aristote, il est vrai, semble admettre l'individuation par la matière, ce qui ne serait guère compatible avec les idées que nous venons de lui attribuer. La matière serait ainsi une chose en soi, sorte de masse dont chaque substance particulière se découperait un morceau impénétrable aux autres, constituant ainsi son individualité. Mais ce n'est là qu'une apparence. En dépit de tous les endroits où nous lisons que les choses sensibles particulières ont toutes de la matière [4], il

1. *Ind. ar.*, 28 a, 18 ; *Meta.*, M, 3, 1078 a, 9 : καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τἀκριβές (ἡ ἐπιστήμη).

2. περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (*Ind. ar.*, 441 a, 49). La politique qui est la moins exacte des sciences, est, en même temps, κυριωτάτη τῶν ἐπιστημῶν (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 26 ; b, 12).

3. *Gen. et Corr.*, II, 11, 338 a, 14.

4. *Ind. ar.*, 19 b, 18.

n'est nullement paradoxal de soutenir qu'Aristote admet bien plutôt l'individuation par la forme. La matière, c'est, en effet, nous pouvons ici encore le maintenir, la puissance de se déterminer dans l'une ou l'autre de deux directions opposées, le genre auquel les différences contraires s'ajoutent pour constituer les espèces. Dire que toutes les choses sensibles particulières ont de la matière, c'est donc affirmer que nulle d'entre elles n'est jamais tout ce qu'elle peut être, qu'elles sont toutes et toujours susceptibles de recevoir des déterminations ultérieures, bref qu'*elles ne sont pas des individualités* parfaites [1]. Il n'existe au monde qu'un seul individu véritable, qu'une seule οὐσία complète : c'est l'acte pur. Les choses soumises au devenir se font de plus en plus individuelles, précisément dans la mesure où leur devenir réalise les déterminations qu'elles contenaient en puissance, et que leur matière, en s'actualisant, s'épuise et s'exténue de plus en plus. Mais pour qu'elles parvinssent à l'individualité absolue, il faudrait qu'il ne restât plus en elles aucune trace de cette matière et, partant, aucun devenir.

Mais la matière est aussi le fondement de la contingence, du mal, des monstruosités. Ce sont encore là des conséquences du devenir : une pluralité de directions possibles s'offrent à la tendance encore indéterminée qui tend à la détermination. Pourtant cette contingence même, cette spontanéité de la matière, semblent bien, cette fois, nous obliger à y voir une réalité en soi. Elle n'est plus quelque chose de purement formel et intelligible, mais une sorte de volonté et de tendance douée d'une activité propre. Il se peut qu'il reste, en effet, à cet égard, dans le système d'Aristote un fond irréductible de dualisme, qu'il n'aurait pu éliminer qu'en aboutissant, chose bien difficile pour un ancien, à une philosophie voisine de celle de Leibniz.

Mais, si grave que soit l'inconséquence, il nous semble que c'est la seule qui subsiste de toutes celles qu'on a reprochées à sa théorie de la substance, et qu'il n'était pas sans intérêt de le faire voir.

G. Rodier.

1. *Meta.*, Γ, 5, 1010 a, 3 : ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις.

SUR LA FORMATION

DE

L'IDÉE DES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI

CHEZ KANT

La tâche essentielle de la *Critique de la raison pure,* dit Kant, c'est de résoudre le problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Traduit en d'autres termes, ce problème revient à savoir si et comment la raison pure peut connaître par elle-même des objets[1], et cela, qu'il s'agisse d'objets construits, comme le sont ceux des Mathématiques, ou d'objets donnés, comme le sont ceux de la Science de la nature, ou d'objets supposés hors de l'expérience, comme le sont ceux de la Métaphysique. Que la raison pure ne puisse pas se rapporter *a priori* à ces objets au moyen de jugements analytiques, c'est ce qu'indique l'énoncé même du problème. Les jugements analytiques ne font qu'éclaircir ou que développer ce que contiennent des concepts; ils ne peuvent, si ces concepts ne sont pas liés à des objets, établir des liens de cette sorte. Il faut donc à la raison pure des jugements d'une autre espèce, des jugements qui aient pour caractère de nous faire sortir du concept exprimé par le sujet, de nous permettre de le dépasser, ou encore de rapporter les deux termes qui les constituent à un troisième terme qui en opère la médiation autrement que par une identité. Ce troisième terme, dans l'ordre de la connaissance théorique, ne peut être qu'une intuition[2].

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, t. V, p. 44-45 de l'édition de l'Académie de Berlin. (Nous renvoyons à cette édition pour tous les ouvrages de Kant qu'elle a donnés jusqu'à présent.) — *Prolegomena*, § 5, t. IV, p. 275-276.

2. Voir surtout *Kritik der reinen Vernunft*, t. III, p. 143-145. — Kant a appliqué la dénomination de jugements *synthétiques a priori* à des jugements qui, tout en étant légitimes à ses yeux, ne s'appuient pas sur une

Comment Kant est-il arrivé à destituer les jugements analytiques de toute faculté de déterminer ou d'expliquer des objets? Comment est-il parvenu à la notion de jugements synthétiques, et de jugements synthétiques qui aient *a priori* cette faculté? C'est à travers des vicissitudes diverses de réflexions et par des entre-croisements assez compliqués d'idées. On voudrait tâcher de les suivre et de les démêler.

* * *

Le premier ouvrage dans lequel Kant ait directement abordé des questions concernant les principes de la connaissance humaine est l'écrit qu'il composa en vue de son « habilitation » : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio* (1755). Cet ouvrage le montre fidèle, sur les points essentiels, à l'idéal rationaliste de l'école wolffienne; mais il le montre aussi, pour la façon d'entendre l'exécution de cet idéal, soucieux de certaines difficultés dont l'examen le pousse déjà à quelques graves dissidences.

L'intention de Wolff avait été d'établir, sous le nom de Philosophie, un système de connaissances rationnelles qui s'étendît à tous les objets. Voici, en effet, la définition qu'il donnait de la Philosophie : « *Philosophia est scientia possibilium quatenus esse possunt*[1]. » La possibilité des choses, c'est ce qui en constitue l'essence déterminable par la pensée. Or est possible ce qui n'implique pas contradiction. Le principe de contradiction est donc le fondement de toute détermination rationnelle des objets. Le prédicat de tout jugement doit être contenu dans le sujet, soit absolument, soit sous une certaine condition : il doit donc pouvoir être tiré du sujet, pris en lui-même ou dans son rapport avec cette condition. C'est lorsque le jugement découvre la connexion nécessaire du prédicat avec le sujet que l'on peut dire qu'il y a une raison suffisante de l'affirmation qu'il énonce[2]. Car, malgré certaines ambiguïtés ou obscurités de l'exposition de Wolff, le principe de raison suffisante ne s'ajoute pas au principe de contradiction : il s'en

intuition, comme, par exemple, le jugement qui pose l'impératif catégorique. Mais il y a eu là une extension de sens opérée après coup : c'est dans l'examen des conditions de la connaissance théorique que Kant a constitué peu à peu l'idée des *jugements synthétiques a priori*.

1. *Phil. rationalis*, § 29.

2. *Ontologia*, § 116, 126-131 : *Logica*, § 513, 1158.

déduit : et il n'intervient pas spécialement pour expliquer ce qui dans le réel dépasse le possible : il est, d'une façon plus générale, chargé de requérir pour tout ce qui est posé, possible aussi bien que réel, une explication qui le rapporte à quelque chose qui l'implique. Par exemple, l'égalité des côtés dans un triangle équilatéral est la raison suffisante de l'égalité des angles[1]. Le principe de raison suffisante stipule que nulle chose n'est sans une raison suffisante pour laquelle elle est plutôt que de n'être pas. « *Nihil est sine ratione sufficiente cur potius sit quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit*[2]. » Mais le réel tire avant tout sa raison de sa possibilité.

Peut-on soutenir cependant que tout possible soit réel ? Wolff reconnaît qu'au simple possible il manque quelque chose pour que la réalité en puisse être affirmée, et il définit l'existence le complément de la possibilité[3]. Mais ce complément de la possibilité paraît bien n'en être qu'une certaine complication. Pour les êtres contingents, la raison de leur existence est dans l'enchaînement des choses dont résulte le monde, c'est-à-dire qu'ils existent tout autant qu'ils sont des termes de cet enchaînement et qu'à la possibilité interne qui les détermine en eux-mêmes s'adjoint la possibilité externe qui les fait compatibles avec l'ensemble des autres êtres. Et sans doute, en fin de compte, l'existence du monde a sa raison suffisante dans un Être nécessaire distinct de lui ; mais l'Être nécessaire est précisément tel qu'en lui l'essence est la raison suffisante de l'existence[4]. Si bien que la doctrine de Wolff ne fait jamais de l'existence une détermination spécifiquement différente des déterminations du possible et qu'elle tend, en tout cas, à l'y faire entrer. Elle proclame la souveraineté de la raison logique.

*
* *

Kant, dans la *Nova dilucidatio*, ne paraît pas déroger, en thèse

1. *Ontol.*, § 116.
2. *Ontol.*, § 70.
3. *Vernünftige Gedanken*, § 14 ; *Ontol.*, § 174. — Cf. J. Bergmann, *Wolffs Lehre vom Complementum possibilitatis*, Archiv für systematische Philosophie, II (1896), p. 449-475.
4. *Ontol.*, § 308 sq.

générale, à la conception wolffienne de la connaissance philosophique. Lui aussi déclare expressément à maintes reprises que la vérité d'une affirmation repose sur l'identité du prédicat avec le sujet, que la science est une chaîne d'affirmations de ce genre[1]. Cette conviction est même en lui si forte qu'elle donne aux innovations qu'il introduit dans la pensée de Wolff et de Baumgarten le caractère de modifications subsidiaires et qu'elle les empêche de développer pleinement tout leur sens original.

Il repousse d'abord l'idée qu'il y ait pour toutes les vérités un principe unique, absolument premier et universel, surtout que ce principe soit le principe de contradiction. De quelque façon que l'on procède, les vérités affirmatives dépendent du principe : *tout ce qui est, est*, comme les vérités négatives du principe : *tout ce qui n'est pas, n'est pas*. Il y a donc deux principes absolument premiers, et il faut même ajouter que le principe de contradiction, comme règle suprême, doit se subordonner au principe d'identité ; car c'est plus qu'un paradoxe de vouloir d'une formule négative faire sortir un ensemble de vérités positives[2].

Kant, en outre, rectifie l'énoncé que Wolff a donné du principe de raison suffisante. Définir la raison suffisante ce qui permet de concevoir pourquoi quelque chose est plutôt que de n'être pas, c'est, en introduisant la conjonction « pourquoi », mêler le défini à la définition ; même l'expression *suffisante* est ambiguë, car elle n'indique pas à quel degré la raison invoquée peut être tenue pour suffisante ; mieux vaut parler de raison *déterminante*, car déterminer, c'est poser un prédicat à l'exclusion du prédicat opposé : ce qui alors pleinement suffit pour que la chose soit conçue ainsi, et non pas autrement[3].

Le propre de la raison déterminante, c'est donc avant tout le lien de nécessité qui rattache un prédicat à un sujet ; et par là il semble qu'elle ne fasse qu'exprimer la condition générale dont dépend la réduction de toutes les vérités, soit au prin-

1. « Quandocumque identitas subjecti inter ac prædicati notiones reperitur, propositio est vera. » *Sectio I, Prop. II*, t. I, p. 389. — « Omnis nostra ratiocinatio in prædicati cum subjecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur. » *Prop. III, Scholion*, t. I, p. 391. — « Nihil est in ratiocinato, quod non fuerit in ratione... Rerum, quæ nihil commune habent, una non potest esse ratio alterius... Non amplius est in ratiocinato quam est in ratione. » *Sectio II, Prop.* X, t. I, p. 406-407.

2. *Sectio I, Prop. I, II, et III*, t. I, p. 388-391.

3. *Sectio II, Prop. IV*, t. I, p. 393.

cipe de contradiction si elles sont négatives, soit au principe d'identité si elles sont positives. Mais Kant soumet cette idée de raison déterminante à une distinction qui en varie le rôle selon la nature des objets à connaître et les moyens de les connaître. Il y a, dit-il, la raison antécédemment déterminante, qui est celle dont la notion précède le déterminé et sans laquelle le déterminé n'est pas intelligible; et il y a la raison conséquemment déterminante, qui est celle qui ne serait pas posée, s'il n'était pas posé déjà par ailleurs une notion qui grâce à ce rapport peut être déterminée. La première de ces raisons est *ratio essendi vel fiendi*, ou encore *ratio genetica* ; la seconde est *ratio cognoscendi*. Selon l'exemple que donne Kant, les éclipses des satellites de Jupiter sont la *ratio cognoscendi* de la vitesse de propagation de la lumière dans un temps assignable: quant à la *ratio fiendi*, c'est-à-dire à la raison qui fait que le mouvement de la lumière s'accomplit dans un temps assignable, on la cherchera, si l'on suit les idées que Kant attribue assez inexactement à Descartes, dans l'élasticité des petites boules de l'air. On voit par cet exemple que le mouvement de la lumière ne dépend point de la façon de le connaître; car il n'en existerait pas moins tel qu'il est, s'il n'y avait pas de satellites de Jupiter sujets à des éclipses. La raison conséquemment déterminante ne produit pas la vérité; elle fournit seulement le moyen de l'atteindre[1].

A côté de cette distinction, Kant en introduit une autre qui, malgré les apparences et quelque confusion dans les formules[2], n'y correspond pas exactement : c'est la distinction entre la raison de la vérité et la raison de l'existence. Pour l'affirmation de la vérité, il n'est pas besoin de la raison antécédemment déterminante; il suffit que soit reconnue l'identité du prédicat avec le sujet. Il en est tout autrement quand il s'agit des êtres existants, tout au moins des êtres contingents; leur existence suppose toujours une raison antécédemment déterminante qui la précède, c'est-à-dire une cause[3]; car la cause d'une chose, c'est proprement la raison de l'existence de cette chose[4]. En revanche, pour l'Être nécessaire, il est absurde de

1. *Sectio II*, *Prop. IV*, t. I, p. 391-393.
2. Adickes, *Kant-Studien*, 1895, p. 60.
3. *Sectio II*, *Prop. VIII*, *Scholion*, t. I, p. 396-397 ; *Prop. IX*, p. 398. — Cf. *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Ed. Vorländer (Philosophische Bibliothek, Band 46c), p. 11-12.
4. *Sectio. II*, *Prop. VI*, p. 394.

le concevoir comme ayant en lui la raison de son existence, car alors cet Être serait cause de soi ; or la notion de cause est par nature antérieure à la notion de ce qui est causé, de telle sorte que le même être serait à la fois antérieur et postérieur à lui-même. La démonstration de l'existence de Dieu ne peut donc se faire par une raison génétique ou antécédemment déterminante qui ferait précéder et procéder Dieu d'autre que lui, mais uniquement par une raison conséquemment déterminante qui manifeste l'impossibilité de concevoir sa non-existence. Sous sa forme ordinaire, que Kant rapporte à Descartes, l'argument ontologique est entaché d'un vice rédhibitoire : il conclut de la possibilité de Dieu à son existence : mais, si dans l'idée de Dieu dont il part il a déjà fait entrer l'existence, il ne sert à rien : il n'est pas un argument ; s'il y a seulement introduit l'idée de l'existence, il ne peut dans la conclusion dépasser cette existence en idée. Kant, au reste, ne renonce pas pour cela à une démonstration de l'existence de Dieu par purs concepts ; il estime seulement qu'elle doit prendre pour point de départ, au lieu de la possibilité de Dieu, la possibilité des choses en général. C'est, en effet, le propre de la possibilité, quand on l'envisage exactement, de supposer, en dehors de sa condition logique que règle le principe de contradiction, une matière réelle : faute de quoi l'on ne saurait comparer les notions qui en s'unissant sans se contredire constituent le possible. Toute possibilité appartient donc à une existence ou repose sur une existence absolument nécessaire. Et cette existence absolument nécessaire, dont dépend le possible, doit être concentrée dans un seul être ; car, si elle était répartie entre une multitude d'êtres, elle devrait participer de la contingence des êtres finis : ce qui contredirait son absolue nécessité. Elle doit donc être l'existence d'un Être infini. Or cet Être infini ne peut être qu'unique. Car à quoi servirait-il, pour l'explication du possible, qu'il fût répété un certain nombre de fois ? Voilà comment l'existence de Dieu est la condition de la possibilité des choses[1].

Or sans doute dans cette preuve Kant identifie avec l'existence la réalité matérielle du possible, qu'il en séparera plus tard par un abîme infranchissable à notre raison : mais déjà du moins il interdit à la pure logique de régler l'Être et de le comprendre en elle ; l'existence précède et même fonde la possibi-

1. *Sectio II, Prop. VII*, t. I, p. 395-396.

lité. Il défend en outre que l'on définisse Dieu par cette notion de *causa sui* qui en énonçant, même à propos d'un concept privilégié, l'identité absolue de la cause et de l'effet, méconnaît la postériorité nécessaire de l'effet et l'antériorité nécessaire de la cause. Il s'oppose par là-même à ce que, dans l'ordre de l'existence des êtres contingents, la raison déterminante, qui est ici la cause, puisse être intervertie comme elle peut l'être dans l'ordre logique de la vérité, où il est possible de comprendre l'identité du prédicat avec le sujet aussi bien par la raison conséquemment déterminante que par la raison antécédemment déterminante[1]. Enfin, comme il repousse la doctrine de Leibniz et de Wolff d'après laquelle une substance simple, en vertu d'un principe interne d'activité, produit d'elle-même en elle des changements continuels ; comme, sous l'influence de la conception newtonienne de l'attraction, il soutient qu'aucun changement ne peut affecter des substances qu'autant qu'elles sont en rapport avec d'autres substances hors d'elles, il nie que la formule de Baumgarten : *Nihil esse sine ratiocinato*[2], puisse s'appliquer aux existences. Assurément, pour ce qui est de la connaissance, il est permis d'admettre et de poursuivre un développement à l'infini des conséquences qui résultent d'une notion ; mais il est profondément inexact d'assimiler à des déterminations qui n'auraient qu'à sortir de l'enveloppement d'une notion les changements qui modifient des substances. Car des raisons exclusivement internes, qui préformeraient en elles les états des substances, ne pourraient expliquer ni le passage d'un état à un état opposé, ni la succession réelle de ces états. Le mode d'action et les rapports des substances répugnent donc à être ramenés à une interprétation purement logique du principe de raison[3].

Si donc la pensée de Kant se meut, pour certaines de ses idées directrices, dans les cadres du rationalisme wolffien[4],

1. Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede*, t. IV, p. 475, note.

2. Baumgarten, *Metaphysica*, § 23 : « Omne possibile est ratio, *seu nihil est sine ratiocinato*. »

3. *Sectio. II, Prop. XI ; Sectio. III*, p. 408 sq.

4. La pensée de Kant cède aussi dans cet ouvrage aux sollicitations de Crusius, adversaire de l'école wolffienne. Kant cite et loue Crusius à diverses reprises. C'est d'accord avec lui qu'il substitue raison « déterminante » à raison « suffisante » (*Sectio II, Prop. IV*, t. I, p. 393), qu'il affirme l'insuffisance de la démonstration ordinaire du principe de raison (*Sectio III, Prop. VIII*, p. 396). Cependant il ne veut pas que l'on désespère, avec Crusius, d'en trouver une démonstration plus solide (*Ibid.*, p. 397) ;

elle n'en développe pas moins des observations et des thèses qui ont peine à s'enfermer dans ces cadres et qui tendent même à les faire éclater.

* * *

Dans les écrits postérieurs à 1760, l'esprit dans lequel Kant avait modifié la doctrine de Wolff tout en essayant de s'accommoder à elle, s'affranchit de cette dernière contrainte et conquiert toute sa liberté de critique et d'inspiration. L'ouvrage sur l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* reproduit avec plus d'ampleur le même examen et le même essai de renouvellement de la preuve ontologique que nous avons trouvés dans la *Nova dilucidatio*; surtout il précise davantage ce qu'il faut entendre par possibilité et les rapports de la possibilité avec l'existence. L'existence, dit Kant, n'est pour aucun objet un simple prédicat ou une simple détermination : le même être, qu'il soit réel ou simplement possible, a exactement les mêmes attributs ; tandis qu'un attribut ne peut être posé que relativement à autre chose, à la chose même dont il est l'attribut, — et cette relation est une relation logique, *respectus logicus*, — l'existence est au contraire l'absolue position d'une chose. Que la chose existe, et alors les attributs qui lui appartiennent sont eux aussi doués d'existence ; mais il n'est permis à aucun attribut de faire passer à l'existence le sujet auquel il appartient. Si je dis : Dieu est tout-puissant, je ne fais qu'établir entre la toute-puissance et Dieu une relation logique, qui ne va pas au delà. Si je dis : Dieu est une chose existante, j'use d'une façon inexacte de parler, qui, rectifiée, revient à ceci : Quelque chose d'existant est Dieu, c'est-à-dire à un être existant appartiennent les attributs dont nous désignons l'ensemble par le mot « Dieu ». Puis donc que le réel ne contient

il ne veut pas non plus que l'on admette avec lui, en vue de sauver la libre volonté, que certaines choses sont suffisamment déterminées par le fait même qu'elles existent. (Cf. Victor Delbos. *La Philosophie pratique de Kant*, 1905, p. 81.) Crusius a justement relevé les confusions que l'on commet, dans l'usage du principe de raison, entre des raisons idéales, des raisons morales et des raisons réelles (*Sectio II, Prop. IX*, p. 398). Kant se flatte d'avoir trouvé le moyen d'éviter ces confusions. Il a pu au reste s'inspirer de Crusius pour sa distinction entre le *principium essendi vel fiendi* et le *principium cognoscendi*, mais sans qu'il l'ait entendue exactement dans le même sens que Crusius. — Cf. Anton Marquardt. *Kant und Crusius*, 1885. — Adickes. *Kant-Studien*, 1895, p. 42-51, p. 55-56.

pas plus d'attributs que le possible, n'étant pas un attribut, il est tout autre chose que le possible. Le définir avec Wolff le complément de la possibilité, c'est se contenter d'une explication vague; le considérer avec Baumgarten comme la détermination interne complète qui parachève ce que les prédicats liés à l'essence d'une chose ont laissé d'indéterminé, c'est accepter un critère singulièrement défectueux, puisque la détermination qui s'ajoute aux prédicats pour les compléter n'est pas censée être d'une autre nature qu'eux et ainsi ne nous fait pas sortir du possible [1].

Le possible ne saurait donc produire ni expliquer le réel ; c'est lui au contraire qui le suppose. Il faut en effet distinguer dans le possible un élément logique, qui est l'accord de ses notions composantes sous la règle du principe de contradiction, et un élément réel qui consiste dans la matière même de ces notions. La possibilité est supprimée, non pas seulement dans le cas où une contradiction apparaît, mais dans le cas aussi où il n'est fourni à la pensée aucune donnée réelle. C'est de là que part encore Kant pour conclure que ce dont la suppression ou la négation détruit toute possibilité est absolument nécessaire, par suite qu'il existe un Être nécessaire. Cet Être est le premier principe réel de la possibilité absolue, de même que le principe de contradiction en est le premier principe logique [2].

A ces considérations qui, reprises de la *Nova dilucidatio*, mettent l'existence au delà des déterminations logiques, s'en ajoutent d'autres qui ont pour effet de soustraire également au principe de contradiction les rapports existant entre les réalités. Wolff enseignait qu'en Dieu se trouvent toutes les réalités , toutes les déterminations positives compossibles [3]. Mais, observe Kant, de ce qu'un tel Être est le plus réel parmi tous les possibles, de ce que même tout le réel n'est possible que par lui, il ne suit pas que toute réalité possible appartienne à ses déterminations. Il y a là une confusion d'idées qui a été jusqu'à ce jour très fréquente, On ne prend pas garde que des réalités parfaitement positives ne sauraient, dans bien des cas, s'unir en un même sujet. Est-ce que l'étendue et l'impénétrabilité peuvent être des attributs d'un être doué d'in-

1. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, t. II, p. 70-77.

2. *Ibid.*, p. 77-84.

3. *Theol. natur. Part. II, Sect. I, Cap.* 1, § 1 : § 5.

telligence et de volonté? Dire que de telles propriétés ne sont pas des réalités véritables est un pur subterfuge verbal : car le choc d'un corps et sa force de cohésion sont incontestablement quelque chose de positif. On s'appuie sur ce principe, que deux réalités ne se contredisent jamais l'une l'autre, puisqu'elles sont toutes deux des affirmations vraies, qu'elles peuvent donc coexister sans contradiction dans un sujet. Mais l'absence d'opposition logique n'est pas l'absence d'opposition réelle. Il y a opposition réelle toutes les fois qu'une chose annihile l'effet d'une autre chose. La force qui pousse un corps dans une certaine direction et la force qui le pousse dans une direction contraire ne sont pas en contradiction, quoiqu'elles soient en opposition : l'opposition réelle est donc essentiellement différente de la contradiction logique. Dans l'*ens realissimum*, pas plus qu'il ne peut y avoir de contradiction logique, il ne saurait y avoir non plus d'opposition réelle. Car en lui un conflit positif entre ses propres déterminations l'affecterait de privations et de défauts. Il reste donc que les réalités positives qui ne sont pas en lui à titre de déterminations peuvent être conçues comme ses conséquences. Et ainsi il y a une relation de conséquence à principe qui ne requiert pas que la conséquence soit contenue dans le principe à la façon dont le prédicat est contenu dans le sujet [1].

Voilà comment, à propos du concept de Dieu et des preuves de son existence, Kant a mis en lumière la différence irréductible des rapports logiques et des rapports réels, sous les deux formes mêmes auxquelles il s'attache plus directement et plus expressément dans son *Essai pour introduire dans la philosophie le concept des quantités négatives* [2].

∴

La thèse fondamentale de cet *Essai*, c'est en effet que l'opposition réelle ne peut se ramener à la contradiction logique, pas plus que ne se ramène à l'identité logique la dérivation réelle. La notion mathématique de quantité négative permet d'entendre exactement ce qu'est l'opposition réelle : une quantité est négative par rapport à une autre, en tant qu'elle supprime dans cette autre une quantité égale à

1. *Der einzig mögliche Beweisgrund*, t. II, p. 85-89.

2. Cf. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie*, 1875, p. 64-66.

elle-même : le signe — dont on la fait précéder ne veut donc pas dire qu'elle est négative en soi, mais qu'elle oppose à une autre quantité positive la quantité également positive qu'elle est. Si l'on eût observé que cette notion de quantité négative pouvait être généralisée, on se fût épargné dans la philosophie naturelle, dans la psychologie et dans la morale bien des méprises qui viennent de ce que, par un abus du principe de contradiction, on destitue de toute valeur réelle des termes opposés à d'autres termes acceptés d'abord comme positifs ; ainsi de la force de répulsion opposée à la force d'attraction, de la douleur opposée au plaisir, du démérite opposé à la vertu. Les règles de l'opposition réelle sont donc tout autres que celles de la contradiction logique ; elles relèvent de cette idée que dans l'opposition réelle il n'y a pas exclusion d'un terme par l'autre, mais une mise en rapport, potentielle ou virtuelle, des deux termes, de telle façon que ce rapport exprime ce que l'un des deux termes retranche de l'autre [1].

A la différence entre l'opposition réelle et l'opposition logique correspond la différence entre la dérivation réelle et la dérivation logique ; mais l'établissement de cette différence, loin d'être une solution, fait, de part et d'autre, surgir le même difficile problème. Le rapport de principe à conséquence selon la règle de l'identité est parfaitement clair, puisque c'est l'analyse des concepts qui découvre la conséquence contenue dans le principe ; mais comment se peut-il qu'une chose dérive d'une autre, sans que ce soit selon la règle de l'identité ? Une telle relation, observe Kant, « fait bien partie de nos concepts vrais ; mais sur la façon dont elle a lieu on ne peut porter aucun jugement [2] ». Voici donc la forme simple sous laquelle le problème peut être posé : « Comment dois-je comprendre que, parce que quelque chose est, quelque autre chose est [3] ? » Par exemple, la volonté de Dieu contient le principe réel de l'existence du monde ; mais le monde existant est une tout autre chose que la volonté divine. Un corps A est en mouvement ; un autre corps B est en repos sur la même ligne

1. *Versuch der Begriff den negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763, t. II, p. 171 sq.

2. *Ibid.*, p. 202.

3. Je ne décide pas si c'est dans la position de ce problème que se manifeste l'influence exercée par Hume sur Kant : la question de l'époque de la nature et de la portée de cette influence est une question très complexe et qui appelle un examen spécial.

droite. Le mouvement de A est une chose, le mouvement de B en est une autre ; le second est cependant posé par le premier. Or l'analyse est incapable d'expliquer dans ces cas-là le lien qui unit la condition et le conditionné. Ce n'est pas résoudre le problème que d'introduire les mots de cause, de force, d'action ; car, si le principe d'identité peut suffire pour développer le sens des idées qu'expriment ces mots, c'est que dans ces idées mêmes a été enveloppé le principe de dérivation réelle dont il s'agit de rendre compte. Et un problème tout pareil surgit dès que l'on veut tenter d'éclaircir la nature de l'opposition réelle : comment, parce quelque chose est, quelque autre chose vient-il à être supprimé ? « J'ai réfléchi, conclut Kant, sur la nature de notre connaissance à l'égard de nos jugements de principes et de conséquences, et j'exposerai un jour en détail le résultat de ces considérations. Il comporte ceci, que la relation d'un principe réel à quelque chose qui a été posé ou supprimé par lui ne peut en aucune façon être exprimée par un jugement (*Urtheil*), mais simplement par un concept (*Begriff*) que l'on peut bien sans doute par analyse ramener à des concepts plus simples de principes réels, mais de telle sorte cependant qu'à la fin toutes nos connaissances de cette relation se terminent à des concepts simples et inanalysables de principes réels dont le rapport à la conséquence ne peut aucunement être éclairci [1]. »

***

Kant, malgré sa promesse, ne nous a pas fait connaître en détail le résultat de ses réflexions d'alors sur la nature et la portée des principes de la dérivation réelle comme de l'opposition réelle, et les indications qui terminent son *Essai* sont passablement énigmatiques. Ce qui s'en dégage de plus clair, c'est la différence radicale qu'il établit là entre le jugement (*Urtheil*) et le concept (*Begriff*). Cette différence est exprimée de même dans l'une de ses « Réflexions » publiées par Benno Erdmann. « Le rapport de la raison logique à la conséquence est un jugement. Le rapport de la raison réelle à la conséquence est un concept. Divers concepts primitifs de raisons réelles. La possibilité d'une liaison réelle dans les principes

1. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, t. II, p. 203-204.

premiers ne peut être rationnellement aperçue[1]. » Quelles que soient la nature, la signification exacte et la provenance de ces concepts, s'ils s'opposent aux jugements proprement dits, c'est que les jugements comportent l'identité au moins partielle du prédicat avec le sujet, tandis qu'en eux-mêmes les concepts s'opposent à ce que le principe et la conséquence soient regardés comme ne faisant qu'un[2]. En d'autres termes, pour employer un peu par avance le langage que Kant consacrera, tout jugement, quel qu'il soit, est analytique, et, si les concepts sont radicalement distincts des jugements par le caractère synthétique des rapports qu'ils posent ou qu'ils expliquent, c'est qu'encore, aux yeux de Kant, la notion de jugement synthétique serait une notion contradictoire dans les termes[3].

*
* *

De toute façon le caractère extra-logique de la philosophie comme science du réel ressort encore fortement de l'*Etude sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Cet écrit est destiné surtout à montrer la différence qu'il y a entre la méthode des mathématiques et la méthode de la philosophie, par suite à frapper d'un discrédit définitif les tentatives d'imitation de la première par la seconde. La mathématique part de définitions qu'elle obtient par voie de synthèse, par des liaisons de concept opérées à son gré ; de plus, dans les analyses et les démonstrations qu'elle poursuit, elle représente l'universel par des signes *in concreto ;* enfin, elle ne s'appuie que sur un petit nombre de propositions fondamentales indémontrables, telles que : le Tout est égal à la somme de ses parties ; entre deux points il n'y a qu'une seule ligne droite possible. Au contraire, la philosophie ne peut obtenir ses définitions qu'au terme de ses recherches et que par voie d'analyse ; elle part du concept d'une chose, concept déjà donné, mais d'une manière confuse et insuffisamment déterminée ; elle doit le décomposer, en découvrir les

1. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, II, n° 486, p. 153.

2. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, n° 724, p. 211.

3. Où l'on peut bien voir en particulier le caractère analytique de tout jugement aux yeux de Kant, c'est dans la conclusion de l'écrit sur *la fausse subtilité des quatre figures syllogistiques*, t. II, p. 60-61.

éléments et leurs rapports : elle ne peut. d'un autre côté. se représenter l'universel qu'*in abstracto*. car les signes du langage ne sont que d'imparfaits moyens de notation. qui ne se prêtent pas du reste au même traitement que les signes de la quantité ; enfin la philosophie ne peut que rencontrer dans son œuvre une multitude de propositions indémontrables : quel que soit l'objet qu'elle considère, tous les caractères que l'entendement perçoit d'abord et immédiatement en lui sont, nous dit Kant, les données d'autant de propositions indémontrables qui constituent les matériaux d'où peuvent être tirées les définitions[1].

L'opposition marquée ici par les deux termes expressément employés de « synthétique « et d' « analytique » n'est incontestablement pas l'opposition, consacrée par la *Critique*. des deux espèces de jugements : c'est l'opposition de deux méthodes. et Kant a prévenu plus tard qu'il y avait là une confusion à ne pas commettre[2]. L'analyse que la philosophie applique ne peut pas plus d'ailleurs aboutir à des jugements dans lesquels le sujet contiendrait le prédicat qu'elle ne peut en partir : si peu explicites que soient les formules de Kant sur le caractère des propositions indémontrables qu'elle rencontre et des définitions qu'elle poursuit, il semble bien qu'elle découvre dans les concepts du réel toute autre chose que des liaisons soumises au seul principe d'identité ou de contradiction : la méthode analytique de la philosophie n'a pas pour terme la reconnaissance de simples nécessités logiques. En un autre sens, il peut sembler pourtant. quoi qu'on en ait dit[3], que la conscience de la méthode synthétique

1. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. 1764. t. II. p. 276 sq

2. « S'il est vrai que la connaissance fait graduellement d'incessants progrès. il est impossible d'empêcher que certaines expressions devenues déjà classiques. qui datent de l'enfance de la science. ne soient trouvées par la suite insuffisantes et mal appropriées. et qu'un certain emploi nouveau et plus convenable qui en est fait ne coure quelque risque d'être confondu avec l'ancien. La méthode analytique en tant qu'elle est opposée à la synthétique. est tout autre chose qu'un ensemble de propositions analytiques : elle signifie simplement que l'on part de ce qui est cherché comme s'il était donné et que l'on remonte aux conditions qui seules en fondent la possibilité. Dans cette méthode il arrive souvent qu'on n'use que de propositions synthétiques, comme l'analyse mathématique en donne l'exemple ; on la nommerait mieux méthode *régressive* en la distinguant de la méthode synthétique ou *progressive*. » *Prolegomena zu einer jedem künftigen Metaphysik*, 1783. § 5, note. t. IV. p. 276.

3. Vaihinger. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. I, 1881, p. 273.

propre aux mathématiques a dû contribuer à former l'idée de jugement synthétique ; car il y a un rapport direct entre le procédé par lequel le mathématicien construit ses définitions de façon à être dès l'abord en possession, non d'une simple forme logique, mais d'un objet, et la démarche qui lui permet de prendre ces définitions pour point de départ, afin d'aller aux conséquences qu'elles impliquent : en outre, la nécessité et la possibilité où est le mathématicien de représenter ses concepts *in concreto*, c'est-à-dire intuitivement, révèlent l'un des caractères qui serviront à définir précisément les jugements synthétiques. — Ainsi par des voies différentes, tellement différentes qu'elles semblent tracées pour les empêcher de se rencontrer, les mathématiques et la philosophie tendent ensemble à la détermination d'un autre type de jugement que le jugement fondé sur l'inclusion du prédicat dans le sujet[1].

* * *

Pendant un temps Kant semble s'être posé à lui-même, sans avoir trouvé le moyen de le résoudre, le problème du fondement de la dérivation et de l'opposition réelles. « Il doit y avoir, en dehors du *principe d'identité et de contradiction*, d'autres principes du *nexus* et de l'*oppositio*. Par les premiers on ne peut concevoir que le *nexus logique*, que l'*opposition logique*, non le nexus réel, non l'opposition *réelle*. Quels sont donc ces *principia synthetica ?* »[2] « La possibilité d'une liaison analytique se laisse apercevoir *a priori*, mais non celle de la liaison synthétique [3]. » Dès lors, étant donné que ce qui s'oppose à l'*a priori*, c'est l'expérience, il apparaît à Kant que « la possibilité de la synthèse repose sur l'expérience [4]. » « Les concepts

1. A quelle époque Kant a-t-il appliqué aux jugements mêmes la dénomination d' « analytiques » et de « synthétiques » ? Pas avant 1764, et sans doute peu après. Comment a-t-il été amené à la leur appliquer ? Probablement par cette raison très simple, qu'ayant déclaré que c'est l'analyse qui, dans les jugements de dérivation logique, découvre la conséquence dans le principe, il a donné le nom d' « analytiques » à de tels jugements, et ensuite, à cause de la vieille opposition familière d'analyse et de synthèse, conféré le nom de « synthétiques » aux jugements du type contraire (Vaihinger, *Commentar*, t. I, p. 277.) Cf. Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, nº 489, p. 153.

2. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, nº 488, p. 153.

3. *Ibid.*, nº 291, p. 90.

4. *Ibid.*, nº 297, p. 91.

simples ne peuvent être donnés que par l'expérience[1]. » « Les concepts de la cause sont synthétiques et par suite empiriques[2]. » Et tandis que d'une part Kant rapporte à l'expérience les concepts simples et les principes qui expriment ou dont dépendent les connexions réelles, d'autre part, contrairement à sa pensée antérieure sur le caractère analytique de tout jugement, il parle de jugements synthétiques. « Tous les jugements analytiques sont rationnels et réciproquement ; tous les jugements synthétiques sont empiriques, et inversement[3]. » Les *principia analytica* qui jusqu'alors avaient gouverné tout le domaine des jugements deviennent des *principia formalia*. « Les *principia formalia* ne sont que les premiers principes des jugements analytiques ou rationnels[4]. » « Analytique » et « rationnel » sont alors, aux yeux de Kant, des termes parfaitement convertibles[5].

Cette façon de faire dépendre les relations réelles, et en particulier la relation causale, de l'expérience apparaît très catégoriquement aussi dans *Les Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la Métaphysique*. « Dans les rapports de cause et d'effet, de substance et d'action, la philosophie sert tout d'abord à décomposer les phénomènes complexes et à les ramener à des représentations plus simples. Mais, dès que l'on est arrivé aux rapports fondamentaux, l'œuvre de la philosophie est à son terme, et comment quelque chose peut être cause ou avoir une force, il est impossible de l'apercevoir jamais par la raison ; ces rapports ne doivent être pris que de l'expérience. Car la règle de notre raison ne va qu'à comparer d'après l'identité et la contradiction. Or, en tant que quelque chose est cause, quelque chose est posé par quelque autre chose, et l'on ne saurait trouver là une liaison régie par l'accord de la pensée avec elle-même ; de même que,

1. *Ibid.*, n° 492, p. 154.

2. *Ibid.*, n° 499, p. 155. Cf. n° 726, p. 211.

3. *Ibid.*, n° 500, p. 155. Cf. n° 292, p. 90.

4. *Ibid.*, n° 497, p. 154.

5. C'était (comme le dira Kant plus tard) l'idée qui dominait la théorie wolffienne de la connaissance. Voir sa lettre du 12 mai 1789 à Reinhold au sujet des critiques d'Eberhard : « Mon adversaire dit à maintes reprises : La distinction des jugements synthétiques et des jugements analytiques est connue depuis longtemps déjà. Soit ! mais l'on n'en apercevait pas l'importance, et cela venait de ce que l'on rangeait tous les jugements a *priori* parmi les jugements analytiques et que l'on ne mettait, semble-t-il, au compte des jugements synthétiques que les jugements empiriques. Aussi tout le bénéfice de la distinction était perdu. » (T. XI, p. 38).

si je ne regarde pas cette même chose comme une cause, il n'en résulte pas une contradiction : car il n'y a rien de contradictoire, si quelque chose est posé, à supprimer quelque autre chose. C'est pourquoi les concepts fondamentaux des choses comme causes, ceux de forces et d'actions, s'ils ne sont pas tirés de l'expérience, sont entièrement arbitraires, et ne peuvent être ni démontrés ni contredits [1]. »

* * *

Cependant toute liaison synthétique est-elle inévitablement empirique ? Un nouveau moment décisif dans la pensée de Kant sur ce sujet a été la découverte expresse de la nature synthétique des propositions mathématiques. Il semble bien, d'après ses déclarations, que cette découverte a dû le préparer à concevoir la possibilité de jugements synthétiques *a priori* en général [2]. Mais, pendant quelque temps, l'idée de la provenance empirique des liaisons synthétiques réelles a coexisté en lui avec l'idée de la nature synthétique des propositions mathématiques. « Les propositions rationnelles, dit-il, sont analytiques : les propositions empiriques, synthétiques : de même les propositions mathématiques [3]. » Il fut ainsi incliné à admettre que les mathématiques, pour ce qu'elles ont de synthétique, pourraient bien reposer sur l'expérience. « Il y a des propositions synthétiques provenant de l'expérience, donc des *principia prima synthetica* ; de cette sorte sont aussi les axiomes de la mathématique au sujet de l'espace ; des *principia rationalia* ne peuvent point être synthétiques [4]. » Néanmoins, tout en excluant la possibilité de principes synthétiques rationnels, Kant a pu concevoir que les mathématiques s'appuyaient sur des « analogues » de principes de ce genre [5].

Le caractère synthétique des mathématiques a pu donc avoir un instant pour conséquence de les affecter d'un caractère empirique : or, si les mathématiques ont manifesté un caractère synthétique, c'est sans doute en rapport avec les réflexions

1. *Traüme eines Geistersehers, erlaütert durch Traüme der Metaphysik*, 1766, t. II, p. 370.

2. *Prolegomena*, § 4, t. IV, p. 272-273. — *Kritik der praktischen Vernunft*, t. V, p. 52.

3. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, n° 496, p. 154.

4. *Ibid.*, n° 498, p. 155.

5. *Ibid.*, n° 500, p. 155.

qui ont abouti à l'important petit article de 1768 sur le *Premier fondement de la différence des régions dans l'espace*. Kant considère là l'espace absolu comme indépendant de l'existence de la matière et comme doué d'une réalité propre qui fonde la possibilité de l'ensemble des positions des parties matérielles. Il établit que l'espace a des propriétés qui ne se ramènent pas à des concepts logiques et qui ne sont saisissables que par intuition. Il conclut au reste que l'espace absolu n'est point l'objet d'une sensation externe, mais un concept fondamental (*Grundbegriff*)) qui rend toute sensation externe possible, et il avoue simplement la difficulté de comprendre rationnellement un concept de cette sorte[1]. Ainsi, d'une part, la démonstration du caractère intuitif de l'espace parachève les remarques qui avaient fait admettre le caractère synthétique des propositions mathématiques. D'autre part, l'idée de l'antériorité essentielle de l'espace par rapport aux données sensibles prépare la thèse qui subordonnera l'exercice de la sensibilité à des formes *a priori* de l'esprit.

* * *

Cependant, pour les jugements synthétiques portant sur le réel, Kant semble à présent en poursuivre la rationalité. L'esprit rationaliste, qui n'avait cessé au fond de l'animer, même à l'époque où il s'éloignait le plus de ses doctrines premières, ne devait pas se sentir satisfait par l'équation admise entre « synthétique » et « empirique ». Et voici la question qu'il se posait : « Comment des jugements empiriques et synthétiques deviennent-ils universels ? N'avons-nous pas par hasard, en dehors des principes formels des propositions rationnelles, des principes également formels des propositions synthétiques et empiriques ? De même, n'a-t-on pas des principes formels de la liaison réelle aussi bien que de la liaison logique »[2] ? Voici maintenant une remarque qui paraît bien répondre à cette question :« Les principes de la forme de tous les jugements analytiques... sont le principe d'identité et le principe de contradiction... Les principes de la forme des jugements synthétiques sont : ce qui est toujours lié avec une partie connue du concept

1. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. 1768, t. II, p. 377-383.

2. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, n° 490, p. 153.

possible d'une chose fait partie de ce concept. La proposition « Tout corps est impénétrable » est analytique, parce que non seulement le corps ne se peut penser sans l'impénétrabilité, mais encore parce qu'il ne peut se penser que par elle. C'est un caractère qui appartient à la notion du corps, qui en est une *pars*. Mais « Tout corps est inerte » est une proposition synthétique; car l'inertie fait partie, avec le concept de ce que nous désignons par corps (à titre de *compars*), d'un concept total, nécessairement lié à ces concepts partiels qui rentrent dans la notion de corps. Si l'on possédait ce concept total dont les notions du sujet et du prédicat sont *compartes*, les jugements synthétiques se tranformeraient en jugements analytiques. On se demande jusqu'à quel point il y aurait de l'arbitraire en ceci[1]. » Kant indique bien par là que le propre des jugements synthétiques, c'est que les termes s'en rapportent à un troisième terme qui soit le principe de leur liaison réelle : mais il ne note pas encore, parce que sa pensée n'est pas achevée sur ce point, que ce troisième terme peut ou doit être une intuition ; cependant, en admettant la possibité idéale, — sans doute pour un autre entendement que le nôtre, — de convertir en analytiques des jugements synthétiques, il fait plus que soupçonner le caractère rationnel de ces derniers.

*
* *

C'est la Dissertation de 1770 *sur la forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible* qui marque le retour définitif de Kant au rationalisme, en établissant au surplus certaines thèses essentielles de la philosophie critique. Quelles que soient les causes qui ont achevé de former chez Kant les pensées dont est sortie cette œuvre, ce qu'il soutient maintenant, c'est qu'il y a des intuitions pures, l'espace et le temps, qui sont les principes formels de la connaissance sensible, ou, mieux encore, des conditions subjectives, nécessaires par la nature de l'esprit humain, pour coordonner en se le soumettant selon une certaine loi tout ce qui est sensible. C'est donc d'une intuition pure de l'espace, sur laquelle elle repose, que la Géométrie tient la double propriété qu'elle a d'être une science du sensible et une science rigoureusement

1. *Ibid.*, n° 503, p. 156-157.

certaine. Kant n'emploie pas l'expression ; mais évidemment il possède désormais l'idée des propositions mathématiques comme jugements synthétiques *a priori* et de ce qui permet de les définir à ce titre. Mais, si l'espace et le temps sont des conditions de la connaissance sensible, ils ne sont pas des conditions de la réalité des objets en eux-mêmes. La Métaphysique qui, selon la doctrine présente de Kant, prétend justement atteindre ces objets en eux-mêmes, ne le peut que par des concepts et des principes radicalement distincts des principes de la connaissance sensible[1]. De quelle nature sont ces concepts ? Kant ne s'explique guère là-dessus et l'on ne trouve pas expressément affirmé qu'ils aient un caractère synthétique[2]. Mais, à défaut de cette affirmation, il insiste sur une distinction qui va précisément dans ce sens, la distinction entre l'usage logique et l'usage réel de l'entendement. Dans son usage logique, qui est gouverné par le principe de contradiction, l'entendement développe et classe des connaissances dont la source peut être aussi bien dans les sens qu'en lui-même ; dans son usage réel, qui est celui de la philosophie pure, l'entendement a des concepts primitifs des choses et des relations, ainsi que des axiomes, qui sont donnés par sa nature même[3].

∴

La Dissertation de 1770, malgré l'insuffisance de ses explications sur les conditions constitutives de la connaissance intellectuelle, avait nettement établi, pour les principes de la connaissance sensible, qu'ils étaient *a priori*, c'est-à-dire subjectifs en même temps que nécessaires, et qu'ils étaient liés à

1. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, t. II, p. 385 sq.

2. On a même soutenu que pour Kant alors la connaissance intellectuelle est analytique, et l'on a appuyé cette supposition sur une formule de Kant : « Praedicatum in quolibet judicio, intellectualiter enuntiato, est conditio absque qua subjectum cogitabile non esse asseritur, adeoque praedicatum est cognoscendi principium » (§ 24, t. II, p. 411) (Voir Adickes, *Kant-Studien*, p. 135). — Mais il est étrange que l'on n'ait pas observé par le contexte que dans ce passage Kant ne parle des jugements qu'en tant qu'ils mettent en forme des connaissances dues, soit aux sens, soit à l'entendement, non en tant qu'ils sont des sources de connaissances.

3. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 5, t. II, p. 393 ; § 23, p. 410-411. — Cf. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, nos 304 et 305, p. 92.

des intuitions. Les principes de la connaissance philosophique ne pourraient-ils pas se prêter à une extension de ces attributs? Mais pour cela il faudrait des intuitions intellectuelles dont nous ne disposons pas, et dont Dieu seul est capable[1]. Assurément, si l'on ne conserve de ces attributs que celui de l'*a priori*, de la subjectivité nécessaire, les principes de la connaissance intellectuelle peuvent, eux aussi, être dits synthétiques, et Kant paraît d'abord les avoir admis sous cette forme, dans le sens de règles qui dirigent notre raison sans donner un fondement objectif à cet usage. « Toutes les propositions rationnelles synthétiques sont subjectives[2]. » « Nous pouvons indiquer des fondements des principes synthétiques *in sensu subjectivo*, mais non *in sensu objectivo*[3]. » C'est qu'en effet notre raison, étant dépourvue d'intuition, ne peut avoir de relation immédiate avec les objets[4]. Ainsi, à ce qu'il semble, tous les principes synthétiques intellectuels sont conçus alors sur le type réservé plus tard, avec un usage purement régulateur, aux principes de la raison en tant que distincts des concepts de l'entendement. Pour se constituer véritablement des objets, il faudrait que l'entendement fût lié à des intuitions.

Kant fut orienté vers la découverte de ce caractère complémentaire essentiel des jugements synthétiques de l'entendement, dès qu'il se mit à examiner le problème posé par sa fameuse lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 : L'entendement humain ne reçoit pas ses représentations des objets; mais il ne peut non plus, comme l'entendement divin, créer des objets par ses représentations : sur quel fondement repose donc le rapport de ses représentations à des objets[5]? La réponse à ce problème fut que les concepts de l'entendement sont uniquement et sont essentiellement les conditions de la possibilité de l'expérience, de la connaissance des objets tels qu'ils sont donnés dans l'intuition sensible. Dès que cette solution était entrevue, les principes de l'entendement pouvaient être dits objectivement synthétiques, car leur relation à des objets est soutenue par une intuition ; en dehors de l'expérience, *in abstracto*, ils n'ont qu'une valeur subjective[6]. En

1. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, nº 306, p. 92.
2. *Ibid.*, nº 303, p. 91.
3. *Ibid.*, nº 542, p. 169.
4. *Ibid.*, nº 539, p. 168.
5. T. X, p. 124.
6. Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, II, nº 540, p. 169; nº 544, p. 170; nºs 547, 548, p. 178.

tout cas, le problème pouvait être posé dans les termes qu'emploiera la Critique[1].

*
* *

A travers des détours assez compliqués pour aboutir là, voici donc la direction principale qu'a suivie la pensée de Kant : Ni l'existence en elle-même, ni les relations les plus fondamentales du réel ne peuvent rester sous la juridiction de la pure logique, laquelle est incapable soit de les comprendre, soit d'en rendre compte. Mesurées à la doctrine du rationalisme wolffien, elles ne peuvent se faire valoir telles qu'elles sont qu'en se mettant en dehors de la raison, ou du moins en dehors des jugements rationnels proprement dits dont la vérité repose sur l'identité du prédicat avec le sujet. Une démarche plus positive consiste à en faire le contenu de jugements synthétiques, et ce rapprochement de termes est une grande nouveauté, d'autant plus que « synthétique » apparaît synonyme d' « empirique ». Cependant, de leur côté, les mathématiques, à cause de l'intuition dont elles usent, à cause des propriétés extra-logiques et intuitives de l'espace, laissent apparaître à leur tour la nature synthétique de leurs propositions, et il en résulte pour elles le risque de se convertir en sciences empiriques. Elles ne sauvegarderont définitivement leur certitude rationnelle que du moment où l'espace et le temps seront admis comme des intuitions pures, conditions subjectives et nécessaires de la connaissance sensible. Ce sont donc elles qui les premières offrent le type achevé des jugements synthétiques *a priori*, alors que c'étaient dans le fond les difficultés concernant les rapports de la pensée avec les objets réels qui avaient mis en mouvement là-dessus l'esprit de Kant[2]. Au reste, la définition des principes de l'entendement comme jugements synthétiques *a priori* ne se fait pas par simple voie d'extension analogique : il y a là un problème, le problème particulièrement malaisé que doit résoudre dans la *Critique* la *Déduction transcendantale*.

VICTOR DELBOS.

1. Dans des leçons sur la Métaphysique, très vraisemblablement un peu antérieures à la publication de la *Critique*, Kant indiquait le problème en ces termes. Voir Max Heinze, *Vorlesungen über Metaphysik aus drei Semestern*, 1894, p. 524 [44].

2. Voilà pourquoi il arrive à Kant, une fois même la philosophie critique établie, d'identifier sommairement liaison synthétique et liaison réelle. V. *Kritik der praktischen Vernunft*, t. V, p. 111.

LES DEUX PREMIÈRES

ANTINOMIES DE KANT

ET LES

DILEMMES DE RENOUVIER

La théorie des antinomies est fondamentale dans le criticisme de Kant. Elle est inséparablement liée à son esthétique transcendantale et à la distinction du phénomène et du noumène, telle qu'il l'entendait. Elle l'a conduit, peut-on dire, à établir cette distinction. « De bonne heure, dit M. V. Delbos, Kant a excellé à saisir les oppositions des doctrines entre elles comme les oppositions des doctrines avec les faits : c'est la conscience vive de ces oppositions qui a excité sa pensée et lui a prescrit la formule des problèmes à résoudre : il est le philosophe des antinomies. Expérience et raison, mathématiques et philosophie naturelle, science et moralité, certitude et croyance : les contradictions surgissent de partout, et les contradictions exigent d'être surmontées [1]. »

M. Delbos cite, à l'appui de cette très juste et très importante remarque, une lettre curieuse de Kant à Garve, du 21 septembre 1798, où le philosophe nous renseigne lui-même sur le rôle prépondérant qu'ont joué les antinomies dans le développement de sa pensée. « Ce ne sont pas les recherches sur l'existence de Dieu, l'immortalité, etc., qui ont été le point dont je suis parti, mais l'antinomie de la raison pure : « Le monde a un commencement, — il n'a pas de commencement, etc., jusqu'à la quatrième (*sic*) : Il y a une liberté en « l'homme, — il n'y a au contraire aucune liberté en lui, tout « est en lui nécessité naturelle » ; voilà ce qui me réveilla en premier lieu du sommeil dogmatique et me poussa à la

1. *La Philosophie pratique de Kant*, par V. Delbos, p. 57.

critique même de la Raison, afin de faire disparaître le scandale d'une contradiction manifeste de la Raison avec elle-même [1]. »

C'est par les antinomies kantiennes que s'explique l'évolution de la pensée philosophique de Renouvier. Dans la première phase de cette évolution singulièrement intéressante et instructive, Renouvier tient que la croyance peut et doit admettre, quoiqu'elle ne la comprenne pas, la conciliation métaphysique des thèses et des antithèses des antinomies. Dans la seconde, il se convainc que le mystère d'une telle conciliation est la négation de la philosophie et de la raison même ; que le premier et le plus impérieux principe de certitude, le principe de contradiction, oblige l'esprit à choisir entre les thèses et les antithèses ; qu'il faut aller, sans hésitation, à toutes les conclusions que ce principe impose, si contraires qu'elles soient aux croyances de tradition et aux habitudes intellectuelles ; qu'il faut donc, sans souci de ces croyances et de ces habitudes, rejeter les antithèses, c'est-à-dire l'infini et la nécessité universelle, et se prononcer résolument pour les thèses, c'est-à-dire pour le fini et pour la liberté. C'est ainsi que, transformant les antinomies de Kant en dilemmes, Renouvier a passé, par une véritable révolution intellectuelle, du panthéisme de ses premiers écrits, d'un panthéisme qui rappelle celui de Hegel, au néo-criticisme finitiste et libertiste des *Essais*. Et c'est la critique des antinomies kantiennes qui a déterminé cette révolution. De cette critique est sortie la franche négation de l'infini, de la substance et du déterminisme universel, grande et hardie nouveauté en philosophie, à laquelle Renouvier a été conduit, comme malgré lui, par les exigences de la logique ; à laquelle son nom est attaché, parce qu'elle caractérise essentiellement la doctrine qu'il a soutenue, en l'expliquant et la justifiant à sa manière, dans tous ses ouvrages, depuis 1854 jusqu'à sa mort. Si l'on peut, comme M. Delbos, appeler Kant le philosophe des antinomies, on peut dire de Renouvier qu'il est le philosophe de dilemmes.

I

Renouvier avait réfuté en termes précis les antinomies

1. *La Philosophie pratique de Kant*, par V. Delbos, p. 57, note.

kantiennes dans un Appendice de son *Premier Essai*. Mais il ne s'en est pas tenu à cette réfutation : dans les derniers temps de sa vie, il a repris l'examen des questions qu'elles soulèvent, et il en a fait une seconde critique qui forme les premiers chapitres de son ouvrage posthume : *Critique de la doctrine de Kant*. Cette seconde critique des antinomies, plus développée que la première, dont elle diffère en quelques points importants, nous fait connaître ses dernières réflexions, son dernier mot, sur le sujet. Il a voulu y marquer exactement les rapports de sa doctrine avec celle de Kant, tels qu'il les entendait dans la troisième phase de son évolution philosophique. De là le haut intérêt qu'elle me paraît présenter.

Renouvier remarque d'abord qu'après s'être fondé sur le *principe de contradiction* pour mettre en opposition la thèse et l'antithèse de sa première et de sa deuxième antinomie, Kant, au mépris de ce *principe*, attache, de parti pris, une égale valeur aux deux propositions qui se contredisent et aux preuves qu'elles invoquent, et se refuse à admettre la nécessité logique d'opter pour la thèse et d'écarter l'antithèse :

« La première et la deuxième des quatre antinomies formulées dans la *Critique de la Raison pure* mettent en opposition, chacune, deux propositions que Kant donne comme autant (ou aussi peu) démonstratives l'une que l'autre, alors que, cependant, l'une s'appuie simplement et directement sur le principe de contradiction, et l'autre sur d'autres raisons, en violation de ce principe, par conséquent, s'il est vrai qu'elle soit la contradictoire de la première.

« Nous disons *s'il est vrai qu'elle soit la contradictoire de la première* ; Kant semble bien nous les présenter avec ce caractère ; tout le monde à première vue jugera que chacune d'elles est la négation de l'autre :

« *Première antinomie.* — Le monde a un commencement dans le temps, et il est également limité quant à l'espace ; — le monde n'a point de commencement, point de limites dans l'espace ; mais il est infini dans le temps comme dans l'espace ;

« *Deuxième antinomie.* — Toute substance composée dans le monde consiste en des parties simples, et il n'existe nulle part rien que de simple et ce qui est composé du simple ; — aucune chose composée dans le monde ne consiste en des parties simples et nulle part dans le monde il n'existe quelque chose de simple...

« Si, au lieu de formuler les thèses et les antithèses comme des propositions à démontrer, qui supposent l'existence du sujet, nous considérions le sujet, uniquement, du point de vue de la conception que nous nous en formons, on ne pourrait pas nous opposer (comme le fait Kant) la possibilité de nier l'existence de cette conception. Il est trop évident que nous possédons la représentation empirique du monde des phénomènes et que cette représentation comporte et appelle de notre part l'application des notions de l'entendement, de ces notions essentielles, notamment d'unité et de nombre, de parties et de tout, qui trouvent dans la forme intuitive de l'étendue et dans la forme successive de la pensée, une matière exacte d'opérations logiques et géométriques auxquelles notre adhésion est pratiquement obligée. Si donc nous formulions les propositions thétiques et antithétiques, d'une part en les unissant, de l'autre en les opposant en manière de dilemmes logiques qui porteraient sur notre conception du monde phénoménal, nous échapperions à toute objection tirée de la possibilité que ce monde n'existe pas en soi. Nous dirions :

« Ou les phénomènes qui composent l'ordre du monde dans le temps ont eu un premier commencement et forment un tout; ou la série de ces phénomènes, en tant que nous nous les représentons comme ayant été distincts dans leur succession, et, par conséquent, nombrables à cet égard, est cependant une série infinie de termes.

« Ou les phénomènes actuellement donnés dans l'espace et qui sont distincts les uns des autres par leur situation respective, et les parties ou éléments de composition qu'on y peut supposer empiriquement forment un nombre déterminé total ; ou ces phénomènes sont infinis et ne composent pas un nombre et un tout...

« Il est ainsi bien démontré que, dans l'ordre des raisonnements et de la dialectique commune aux penseurs de toute doctrine, Kant a rejeté le principe de contradiction comme sans valeur ; et pourtant ne devait-il pas lui-même s'y fonder quand il avait à tirer, de l'opposition des arguments dont les conclusions sont contradictoires, cette conséquence, que les deux propositions, mutuellement contradictoires, ne sauraient subsister ensemble ? Pourquoi s'annuleraient-elles l'une l'autre, au lieu de se faire accepter toutes deux comme également vraies du sujet qu'elles concernent ? Parce

qu'elles se contredisent ; on ne saurait en imaginer une autre raison. On applique donc le principe de contradiction pour conclure à leur conflit, alors qu'on le repousse ou qu'on paraît l'ignorer, là où il s'applique pour démontrer que la thèse est vraie et, par conséquent, l'antithèse fausse ? Pourquoi le principe paraît-il bon pour faire déclarer les propositions inconciliables, sans exiger que l'on choisisse entre elles, tandis qu'il n'a pas paru l'être pour s'imposer, dans la thèse contre d'autres arguments quelconques, invoqués dans l'antithèse, et, sans autre examen, la faire déclarer fausse[1] ? »

Comme on le voit, Renouvier estime que l'on peut et que l'on doit formuler thèses et antithèses en manière de dilemmes logiques portant sur le monde phénoménal, unique sujet de la représentation. En un mot, il transforme en dilemmes, comme je l'ai dit plus haut, les deux antinomies dont il s'agit ; et il montre ensuite sans peine qu'il est logiquement nécessaire d'apter entre les deux propositions de chacun de ces dilemmes, parce que ces deux propositions, qui se contredisent, qui sont la négation l'une de l'autre, ne peuvent être également vraies, et parce que, d'après la nature du dilemme, l'une d'elles est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse. Cette remarque serait parfaitement juste et l'on pourrait reprocher à Kant de faire un usage *arbitraire* du principe de contradiction, d'en limiter de *parti pris* la valeur et la portée, si les antinomies avaient été dans sa pensée de véritables dilemmes, s'il lui avait paru que, des deux propositions reconnues inconciliables, l'une devait nécessairement être tenue pour vraie.

Mais Kant n'entendait nullement attribuer à ses antinomies le caractère de dilemmes : les deux propositions antinomiques pouvaient, à ses yeux, être également fausses dans l'application qui en était faite. Entendons ce qu'il dit à ce sujet :

« Si l'on dit : Tout corps ou sent bon ou sent mauvais, il y a un troisième cas possible, c'est qu'il ne sente rien (qu'il n'exhale aucune odeur), et alors les deux propositions contraires peuvent être fausses. Mais si je dis : Tout corps ou est odoriférant ou n'est pas odoriférant (*vel suaveolens vel non suaveolens*), les deux jugements sont opposés contradictoirement et le premier seul est faux ; son opposé contradictoire, à savoir que quelques corps ne sont pas odoriférants, comprend

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 29-34.

aussi les corps qui ne sentent rien du tout. Dans la précédente opposition *(per disparata)*, la condition accidentelle du concept des corps (l'odeur) restait encore, malgré le jugement, et par conséquent elle n'était pas supprimée par ce jugement ; ce dernier n'était donc pas l'opposé contradictoire du premier.

« Quand donc je dis : Ou le monde est infini dans l'espace ou il n'est pas infini (*non est infinitus*), si la première proposition est fausse, son opposé contradictoire, à savoir que le monde n'est pas infini, doit être vrai. Je ne fais par là qu'écarter un monde infini, sans en poser un autre, un monde fini. Mais si je dis : Le monde est ou infini ou fini (non infini), ces deux propositions pourraient bien être fausses. En effet, j'envisage alors le monde comme déterminé en soi quant à sa grandeur, puisque dans la proposition opposée je ne me borne pas à supprimer l'infinité et peut-être avec elle toute son existence propre, mais que j'ajoute une détermination comme à une chose réelle en soi ; ce qui pourrait bien être faux, si en effet le monde ne devait pas être donné comme une *chose en soi*, et par conséquent comme infini ou comme fini sous le rapport de sa grandeur. Qu'on me permette de désigner ce genre d'opposition sous le nom d'*opposition dialectique* et celle qui consiste dans la contradiction sous celui d'*opposition analytique*. Deux jugements dialectiquement opposés l'un à l'autre peuvent donc être faux tous deux, puisque l'un ne se borne pas à contredire l'autre, mais qu'il dit quelque chose de plus qu'il n'est nécessaire pour la contradiction.

« Si l'on regarde les deux propositions : Le monde est infini en grandeur, le monde est fini en grandeur, comme contradictoirement opposées, on admet alors que le monde (la série entière des phénomènes) est une chose en soi. En effet, il demeure, soit que je supprime la régression infinie ou la régression finie dans la série de ses phénomènes. Mais, si j'écarte cette supposition ou cette apparence transcendantale, et que je nie que le monde soit une chose en soi, alors l'opposition contradictoire des deux assertions se change en une opposition purement dialectique...

« Ce qui vient d'être dit des premières idées cosmologiques, c'est-à-dire de l'absolue totalité de la grandeur dans le phénomène, s'applique aussi aux autres...

« On fait donc disparaître l'antinomie de la raison pure dans ses idées cosmologiques, en montrant qu'elle est pure-

ment dialectique, et qu'elle est un conflit produit par une apparence résultant de ce que l'on applique l'idée de l'absolue totalité ,laquelle n'a de valeur que comme condition des choses en soi à des phénomènes qui n'existent que dans la représentation, et lorsqu'ils constituent une série. dans la régression successive, mais non pas autrement. En revanche. on peut aussi tirer de cette antinomie une véritable utilité, non pas sans doute dogmatique, mais critique et doctrinale : je veux parler de l'avantage de démontrer indirectement par ce moyen l'idéalité transcendantale des phénomènes. si par hasard la preuve directe donnée dans l'esthétique transcendantale n'avait pas paru suffisante. Cette démonstration consisterait dans ce dilemme : Si le monde est un tout existant en soi, il est ou fini ou infini. Or le premier cas aussi bien que le second sont faux (suivant les preuves, rapportées plus haut, de l'antithèse d'un côté, et de la thèse de l'autre). Il est donc faux aussi que le monde (l'ensemble de tous les phénomènes) soit un tout existant en soi. D'où il suit par conséquent que les phénomènes en général ne sont rien en dehors de nos représentations, et c'est précisément ce que nous voulions dire en parlant de leur idéalité transcendantale[1]. »

Ce passage, que j'ai tenu à rappeler, montre que, selon Kant, les propositions antinomiques sont également fausses, malgré les preuves sur lesquelles elles s'appuient, fausses comme s'appliquant, l'une et l'autre, à un sujet qui n'existe pas en soi, c'est-à-dire en dehors et indépendamment de notre sensibilité. L'opposition qu'elles expriment est, dit-il, dialectique. et non analytique, comme celle qui oblige à opter entre les deux propositions d'un dilemme. Renouvier n'a pas fait attention, me semble-t-il, que, dans le criticisme kantiste, la dialectique transcendantale est étroitement liée à l'esthétique transcendantale, comme l'indiquent les dernières lignes du passage cité. D'une part, les antinomies se fondent sur l'idéalité ou subjectivité des deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps ; d'autre part, elles confirment cette idéalité, à laquelle conclut l'esthétique transcendantale, par les arguments qu'elles invoquent, et qui, paraissant à la raison d'égale valeur, s'annulent mutuellement.

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 109 et suiv.

II

Je ne sais si l'on a remarqué autant qu'il convient la force avec laquelle Kant insiste sur le rapport qui existe, dans sa doctrine, entre les antinomies et l'idéalité ou subjectivité de l'espace et du temps. On peut dire que ce rapport caractérise vraiment l'idéalisme transcendantal, en le séparant de l'idéalisme ordinaire (de l'immatérialisme de Berkeley et de l'idéalisme monadiste de Leibniz). Pourquoi les antinomies se fondent-elles sur l'idéalité ou subjectivité de l'espace et du temps? Parce que cette idéalité ou subjectivité entraîne celle de tous les phénomènes et ne permet d'appliquer les antinomies à aucun objet qui ne soit dans l'espace et dans le temps, qui ne dépende de l'espace et du temps, qui ne soit donc subjectif comme l'espace et le temps. C'est bien l'explication que le philosophe donne lui-même de son idéalisme transcendantal, en un passage où il semble répondre d'avance aux observations critiques de Renouvier.

« Ce serait bien mal nous comprendre, que de nous attribuer cet idéalisme empirique, depuis longtemps si décrié, qui, tout en admettant la réalité propre de l'espace, nie ou du moins trouve douteuse l'existence des êtres étendus dans l'espace, et qui n'admet point à cet égard entre le rêve et la vérité de différence qu'on puisse suffisamment prouver. Pour ce qui est des phénomènes du sens intime dans le temps, ce système ne trouve aucune difficulté à les admettre comme des choses réelles ; il soutient même que cette expérience intérieure prouve seule suffisamment l'existence de son objet (en soi, y compris toute cette détermination de temps).

« Notre idéalisme transcendantal accorde, au contraire, que les objets de l'intuition extérieure existent réellement comme ils sont représentés dans l'espace, et tous les changements dans le temps comme les représente le sens intérieur. En effet, puisque l'espace est lui-même une forme de cette intuition que nous nommons extérieure, et que sans objets dans l'espace il n'y aurait point de représentation empirique, nous pouvons et nous devons y admettre comme réels des êtres étendus, et il en est de même du temps. Mais cet espace même et ce temps, et tous les phénomènes avec eux, ne sont pourtant pas des choses en soi ; ce ne sont rien que des représentations, et ils ne sauraient exister en dehors de notre

esprit. L'intuition intérieure et sensible de notre esprit même (comme d'un objet de la conscience), dont la détermination est représentée par la succession de divers états dans le temps, n'est pas non plus proprement le moi, tel qu'il existe en soi, ou le sujet transcendantal, mais seulement une manifestation donnée à la sensibilité de cet être qui nous est inconnu. L'existence de ce phénomène intérieur, comme chose existante en soi, ne peut être admise, puisqu'elle a pour condition le temps » et que le temps ne peut être une détermination de quelque chose en soi. Mais la vérité empirique des phénomènes dans l'espace et le temps est assez assurée, et elle se distingue suffisamment du rêve, dès que ces deux sortes de phénomènes s'accordent exactement et complètement, suivant des lois empiriques, au sein d'une expérience...

« Rien ne nous est réellement donné que la perception et la progression empirique de cette perception à d'autres perceptions possibles. Car en eux-mêmes les phénomènes ne sont réels que dans la perception, laquelle n'est dans le fait autre chose que la réalité d'une représentation empirique, c'est-à-dire un phénomène. Nommer objet réel un phénomène avant la perception, c'est dire que nous devons rencontrer cette perception dans le cours de l'expérience, ou c'est ne rien dire du tout....

« La faculté d'intuition sensible n'est proprement qu'une capacité d'être affecté d'une certaine manière par des représentations dont la relation réciproque est une intuition pure de l'espace et du temps (simples formes de notre sensibilité), et qui s'appellent *objets*, en tant que dans ce rapport (l'espace et le temps) elles sont liées et déterminables suivant des lois de l'unité de l'expérience. La cause non sensible de ces représentations nous est entièrement inconnue, et nous ne saurions l'apercevoir comme objet ; car un objet de cette nature ne pourrait être représenté ni dans l'espace ni dans le temps (comme conditions de la représentation sensible), et sans ces conditions nous ne saurions concevoir aucune intuition[1]. »

La pensée exprimée un peu confusément dans le passage que l'on vient de lire n'est pas difficile à comprendre. Elle pourrait être présentée aux lecteurs de notre temps à peu près dans les termes suivants, qui, en lui donnant plus de précision, en montreraient mieux la portée :

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 99 et suiv.

L'idéalisme des philosophes antérieurs à Kant ne conteste ni la réalité objective de l'espace, ni celle du temps, ni celle des substances spirituelles, ni celle des événements psychiques successifs. Il se borne à nier celle des substances matérielles ou étendues. L'idéalisme transcendantal n'admet pas que l'on distingue ainsi entre l'espace et les corps qu'il renferme, entre les corps et les esprits. Il tient que l'étendue des corps, avec les changements qu'elle présente, n'est ni plus ni moins réelle que l'esprit et les changements qui se produisent dans les pensées, les sentiments, les volitions. L'idéalisme ordinaire ou immatérialisme est superficiel et inconséquent. Il ne s'accorde ni avec les exigences de la science proprement dite, qui n'entend pas se laisser enlever l'étendue corporelle, ni avec celles de la théorie philosophique de la connaissance, qui, ne pouvant s'accommoder que d'un idéalisme logiquement approfondi, refuse l'existence en soi, la réalité objective vraie, d'abord, à l'espace et au temps, puis, par une extension nécessaire, à tout ce qui est donné dans l'espace et dans le temps, à tout ce qui est de nature spatiale et temporelle, à tout ce qui est corporel ou psychique, c'est-à dire à tous les phénomènes et à tous leurs rapports : à tous les phénomènes, parce qu'ils ont tous leur source dans la sensibilité extérieure et dans la sensibilité intérieure ; à tous leurs rapports, parce qu'ils sont tous régis par les concepts de l'entendement, lesquels supposent nécessairement les deux formes de la sensibilité, sont nécessairement subordonnés à ces deux formes.

Ainsi l'idéalité ou subjectivité de l'espace et du temps s'étend à la représentation tout entière et n'en laisse rien hors de son empire. Le représentatif lui-même, le moi conscient, le moi qui se représente lui-même à lui-même, avec la succession de ses idées, ne peut y échapper. Cette extension universelle de l'idéalisme est établie, imposée par l'assimilation du temps à l'espace et par la subordination des concepts de l'entendement, notamment du nombre, à l'espace et au temps. Et il n'y a plus qu'à en tirer les conséquences dans la théorie des antinomies.

De l'existence en soi, de la réalité objective du monde et de ce qu'il renferme, nous ne savons rien, nous ne pouvons rien dire ; attendu que notre connaissance n'a et ne peut avoir d'objet que le monde de la représentation. Nous ne savons rien que par les formes de la sensibilité et par les concepts de l'entendement. Nous ne savons donc pas, nous ne pouvons

pas dire si le monde qui existe en soi, qui est étranger aux formes de la sensibilité et par suite aux concepts de l'entendement, est d'une grandeur finie ou infinie. Appliqués à un tel monde, les mots *fini* et *infini* sont vides de sens, parce que d'après la subordination nécessaire des concepts à l'espace et au temps, la grandeur mathématique ou quantité qu'ils expriment ne peut convenir qu'aux phénomènes subjectifs dont notre double sensibilité est la source, ne peut avoir de place que dans le monde de la représentation, et ne peut donc elle-même être considérée que comme subjective.

Telle est la doctrine de Kant. La distinction et le genre de rapport qu'elle établit entre les formes de la sensibilité et les concepts de l'entendement expliquent la théorie des antinomies. Tout autre est la théorie des dilemmes, qui, dans la doctrine de Renouvier, s'explique précisément par la négation de cette distinction et de ce rapport, et par la place que donne l'auteur des *Essais* à l'idée du nombre en tête des principes constitutifs de la représentation. Son finitisme néo-criticiste se présente ainsi comme nettement opposé à l'idéalisme transcendantal et, je puis même ajouter, à toute espèce d'idéalisme[1].

Kant, rappelons-le, distingue entre la quantité et le nombre. La quantité, selon lui, est donnée tout d'abord à l'intuition, avec le continu spatial et temporel, mais indéterminée. Le nombre est un concept, formé ensuite par l'entendement, pour la déterminer, la mesurer, en mettant dans ce continu des divisions et des limites. « L'image pure de toutes les quan-

1. Dans sa première critique des antinomies kantiennes, Renouvier s'exprime comme s'il n'y avait, à ses yeux, aucune différence entre l'idéalisme transcendantal et l'idéalisme ordinaire. « En quoi, l'idéalisme transcendantal diffère-t-il de l'autre idéalisme ? Il serait difficile de le dire, et des gens très clairvoyants ne l'ont pas vu... *Le monde*, dit Kant, *n'existe point du tout en soi*. Il est vrai que nous ne connaissons rien en soi, que rien n'est en soi de ce qui est dans la représentation ; mais alors c'est précisément sur la représentation que nous avons à prononcer ; c'est sur le monde tel qu'il est dans la représentation et sur les questions qui s'y rattachent et qui sont en elle aussi que nous devons porter un jugement. Procéder autrement, c'est au contraire admettre la chimère d'une chose en soi, laquelle n'aurait nul rapport au monde qui nous est représenté, et ne voir en celui-ci que matière à illusions. Or, tel est bien le caract re de l'idéalisme. Une *chose en soi*, affirmée ou niée, et dont on ne peut rien dire quand on ne la nie pas, ne change rien à ce résultat : le réaliste, en parlant du monde représenté, parle du monde qu'il connaît et qui le touche ; mais l'idéaliste distingue entre la réalité et l'apparence de ce monde ; il nie la première, ou la cherche ailleurs et ne la trouve pas. » (*Premier Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 614 ; 2e édit., t. III, p. 31.)

tités (*quantorum*), dit-il, est l'espace pour le sens extérieur, et celle de tous les sens en général est le temps. Mais le schéma pur de la quantité (*quantitatis*), considérée comme concept de l'entendement, est le *nombre*, lequel est une représentation embrassant l'addition successive d'un à un (homogène au premier). Le nombre n'est donc autre chose que l'unité de la synthèse que j'opère entre les diverses parties d'une intuition homogène en général, en introduisant le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition [1]. »

Pour Renouvier, l'espace et le temps doivent être mis au nombre des catégories ; on ne doit pas les considérer comme une classe spéciale de principes, auxquels, en raison de leur caractère d'intuition, l'entendement et les catégories seraient subordonnés. Cette prétendue subordination, qui mène à ne voir dans le monde que des apparences, ne saurait être prise au sérieux. Des unités naturelles et *réelles*, avec les nombres *réels* et nécessairement finis qu'elles forment, sont données directement à la représentation, en même temps que le continu spatial et temporel, où elles sont en rapport (rapport de position, rapport de succession) les unes avec les autres. La réalité de l'espace et du temps n'est pas contestable ; mais il faut comprendre qu'elle consiste uniquement en celle de la double espèce de rapports qu'ils déterminent entre les unités représentées. Ces unités qui sont le premier et essentiel objet de la pensée, peuvent être envisagées en dehors et indépendamment des rapports qui les lient, tandis que les rapports, supposant les unités, n'existeraient pas sans elles et ne sont rien en dehors d'elles. Ce sont ces unités *réelles*, avec leurs rapports *réels* de position et de succession, qui constituent le monde, le vrai monde, le seul monde connaissable. Le monde en soi de l'idéalisme kantiste est une chimère.

III

LA PREMIÈRE ANTINOMIE

On a vu plus haut comment sont formulées la thèse et l'anti-

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 203. — M. A. Fouillée me paraît avoir donné dans la *Revue philosophique* (nº de juillet 1883), une interprétation très exacte de ce passage de Kant sur la distinction de la quantité et du nombre. Et il était naturel qu'il l'opposât au finitisme de Renouvier. Mais le finitisme peut se défendre sans peine contre cette objection dont la faiblesse n'est vraiment pas difficile à voir (voyez l'*Année philosophique* de 1905, p. 101-104).

thèse de la première antinomie ; et il est inutile de rappeler que la preuve de la thèse se tire de l'impossibilité d'une série infinie et cependant donnée ; donnée, c'est-à-dire, quant au temps, écoulée, et, quant à l'espace, nombrable. Quant à l'antithèse, Kant la démontre dans les termes suivants :

« Admettons que le monde ait un commencement : comme le commencement est une existence précédée d'un temps où la chose n'est pas, il doit y avoir eu un temps antérieur où le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or, dans un temps vide il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, puisqu'aucune partie de ce temps ne contient plutôt qu'une autre une condition distinctive de l'existence qui l'emporte sur celle de la non-existence (soit que l'on suppose que cette condition naisse d'elle-même, ou par une autre cause). Donc, il peut y avoir dans le monde des séries des choses qui commencent, mais le monde lui-même ne saurait avoir de commencement, et par conséquent il est infini par rapport au temps écoulé.

« Pour ce qui est du second point, si l'on admet la thèse contraire, à savoir que le monde est fini et limité dans l'espace, il se trouve dans un espace vide qui n'est pas limité. Il n'y aurait point seulement par conséquent un rapport des choses *dans l'espace*, mais encore un rapport des choses *à l'espace*. Or, comme le monde est un tout absolu en dehors duquel il n'y a pas d'objet d'intuition, et par conséquent pas de corrélatif avec lequel il soit en rapport, le rapport du monde à l'espace vide ne serait pas un rapport à un objet. Mais un rapport de ce genre n'est rien, et par conséquent aussi la limitation du monde par l'espace vide. Le monde n'est donc pas limité dans l'espace, c'est-à-dire qu'il est infini en étendue [1]. »

Cette démonstration est complétée et éclaircie par une note qui a son importance :

« L'espace est simplement la forme de l'intuition extérieure (une intuition formelle), et non une chose réelle qui puisse être l'objet d'une intuition extérieure. L'espace, avant toutes les choses qui le déterminent (le remplissent ou le limitent), ou plutôt qui donnent une *intuition empirique* en harmonie avec sa forme, ou ce qu'on nomme l'espace absolu, n'est pas autre chose que la simple possibilité de phénomènes extérieurs, en tant qu'ils peuvent ou exister par eux-mêmes ou

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 48.

s'ajouter aux phénomènes donnés. L'intuition empirique n'est donc pas composée des phénomènes et de l'espace (de la perception et de l'intuition vide). L'un n'est pas le corrélatif de la synthèse de l'autre, mais ils sont unis dans une seule et même intuition comme matière et forme de cette intuition. Veut-on mettre l'un de ces deux éléments en dehors de l'autre (l'espace en dehors de tous les phénomènes), il en résultera toutes sortes de déterminations vides de l'intuition extérieure, qui ne sont pas des perceptions possibles, par exemple, le mouvement ou le repos du monde dans l'espace vide infini, détermination du rapport des deux choses entre elles qui ne peut jamais être perçue et par conséquent est elle-même le prédicat d'un pur être de raison [1]. »

Renouvier ne me paraît pas avoir bien compris les considérations exposées dans cette preuve de l'antithèse, le principe sur lequel elle s'appuie et d'où elle tire sa force. Il croit voir et montre dans l'*espace vide* et le *temps vide*, dont parle Kant, espace vide infini qui existerait au delà des bornes du monde, temps vide infini qui en aurait précédé le commencement, des « imaginations réalistes inconciliables avec son esthétique transcendantale [2] ». L'observation est mal fondée et témoigne d'une singulière méprise. Il n'est rien dans l'énoncé de la preuve qui ne s'accorde avec l'esthétique transcendantale, qui même n'en découle logiquement. Kant est loin, très loin d'y faire la moindre concession au réalisme. Il ne donne nullement un sens réaliste aux mots *espace vide* et *temps vide*. C'est précisément parce que l'espace vide et le temps vide n'ont, à ses yeux, aucune réalité, qu'ils ne sauraient être les corrélatifs du monde, et donc, conclut-il, que, n'y trouvant pas de limites concevables, le monde doit être tenu pour infini dans l'espace et dans le temps. Les *Remarques* qu'il joint à la preuve, pour l'expliquer plus complètement ne permettent aucun doute sur sa pensée. Voyons en quels termes il présente cette explication.

« La preuve de l'infinité de la série donnée du monde et de l'ensemble du monde se fonde sur ce que, dans le cas contraire, un temps vide ainsi qu'un espace vide formeraient les limites du monde. Or, je n'ignore pas que l'on cherche à échapper à cette conséquence, en prétendant qu'il peut bien y avoir une

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 49.
2. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 36.

limite du monde, quant au temps et à l'espace, sans qu'il soit nécessaire d'admettre un temps absolu avant le commencement du monde ; ou un espace absolu s'étendant en dehors du monde réel ; ce qui est impossible. Cette dernière partie de l'opinion des philosophes de l'école de Leibniz me satisfait complètement. L'espace est simplement la forme de l'intuition extérieure ; il n'est pas quelque chose de réel qui puisse être l'objet d'une intuition extérieure, et il n'est pas un corrélatif des phénomènes, mais leur forme même. L'espace ne peut donc précéder absolument (par lui seul) dans l'existence des choses comme quelque chose de déterminant, puisqu'il n'est pas un objet, mais simplement la forme d'objets possibles. C'est pourquoi les choses, comme phénomènes, déterminent bien l'espace, c'est-à-dire que de tous ses prédicats possibles (grandeur et rapport), elles font que ceux-ci ou ceux-là appartiennent à la réalité : mais l'espace ne peut pas réciproquement, comme quelque chose qui existerait par soi-même, déterminer la réalité des choses, sous le rapport de la grandeur ou de la forme, puisqu'il n'est rien de réel en soi. Il en est de même du temps. Or, tout cela accordé, il n'en est pas moins incontestable qu'il faut nécessairement admettre ces deux non-êtres, l'espace vide en dehors du monde et le temps vide avant le monde, dès qu'on admet une limite du monde, soit dans l'espace, soit dans le temps.

« En effet, on a beau vouloir échapper à cette conséquence qui nous fait dire que, si le monde à des limites dans le temps et dans l'espace, le vide infini détermine nécessairement l'existence des choses réelles par rapport à leur quantité, ce subterfuge vient, sans qu'on s'en aperçoive, de ce que l'on conçoit, au lieu d'un *monde sensible*, je ne sais quel *monde intelligible*, et de ce que l'on sort ainsi du temps et de l'espace. Mais il n'est ici question que du *monde des phénomènes* (*mundus phænomenon*) et de sa grandeur, et l'on n'y saurait faire abstraction de ces conditions de la sensibilité, sans en détruire l'essence. Si le monde sensible est limité, il réside nécessairement dans le vide infini. Laisse-t-on de côté ce vide et par conséquent l'espace comme condition *a priori* de la possibilité des phénomènes, tout le monde sensible disparaît. Or, dans notre problème, ce dernier seul nous est donné. Le *monde intelligible* (*mundus intelligibilis*) n'est rien que le concept universel d'un monde en général, où l'on fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition de ce monde, et qui par

conséquent ne peut donner lieu à aucune proposition, soit affirmative, soit négative[1]. »

L'objection à laquelle Kant répond dans ce commentaire, — objection tirée de l'irréalité de l'espace et du temps considérés en dehors des coexistants et des successifs qui constituent le monde, — est précisément celle que lui oppose Renouvier comme un argument *ad hominem* fourni par l'esthétique transcendantale. — « L'espace, dit Renouvier, n'étant que l'intuition externe, le temps que l'ordre et la sucession de nos pensées, intuition interne, il n'y a plus de juste sujet d'étonnement dans la théorie qui limite et termine les phénomènes là où s'arrêtent les objets réels de l'expérience sensible ou de la pensée. L'intuition pure qui va au delà n'est que la forme générale de la représentation spatiale et temporelle[2]. » — J'accorde sans peine, a d'avance répondu Kant, en s'adressant aux disciples de Leibniz, j'accorde sans peine, — car c'est la doctrine même que je soutiens, — qu'au delà des coexistants et des successifs, il n'y a rien que la forme pure de l'intuition extérieure et intérieure, donc rien de réel, rien qui puisse déterminer une limite spatiale et temporelle des phénomènes. Mais c'est justement parce que cette limite ne peut être déterminée par rien, qu'il y a *un juste sujet d'étonnement* pour la raison dans la thèse, qui, au nom du principe de contradiction, pose cette limite comme nécessaire, sans savoir où la placer, sans savoir pourquoi elle serait placée ici ou bien là. Ce sujet d'étonnement est tel qu'il dispose l'esprit à nier la nécessité de cette limite et à accueillir l'antithèse. Le monde, dites-vous, est limité dans l'espace et dans le temps, et il ne l'est pas par l'espace et le temps vides. Soit. Mais pourquoi et par quoi l'est-il ? Pourquoi telle limite spatiale et temporelle du monde plutôt que telle autre ? Vous voulez que le nombre des coexistants et celui des successifs, jusqu'au moment présent, soient des nombres, des nombres finis : mais pourquoi tels nombres plutôt que tels autres ? Le nombre des coexistants et celui des successifs, tels qu'ils résultent logiquement de la finité du monde, sont inexplicables, arbitraires ; donc, on est fondé à le dire, irrationnels. Si la thèse s'appuie sur le principe de contradiction, l'antithèse peut invoquer le principe de raison suffisante.

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 50.
2. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 36.

L'idéalisme transcendantal reconnaît ces deux principes et n'entend sacrifier ni l'un ni l'autre. Leur opposition forme le premier conflit de la raison avec elle-même, la première antinomie.

Renouvier a certainement méconnu la place que tient et le rôle que joue le principe de raison suffisante dans la démonstration kantiste de l'antithèse. « La preuve prétendue de l'infinité, dit-il, est une fausse induction tirée de l'expérience. Il est aisé de s'en rendre compte. Il est très vrai, en effet, que dans l'ordre de la sensibilité et de l'expérience, nous ne saurions voir le commencement ou la fin de rien. Tout fait donné ou imaginable a des antécédents et des conséquents, toute substance est une partie d'un ensemble de substances qui l'enveloppent ; elle a elle-même des parties sans que nous puissions atteindre, d'une part, le tout, de l'autre, l'élément. Le jeu de la quantité extensive, indéfiniment augmentée ou diminuée, tandis que l'unité concrète fuit toujours et que la grandeur est et demeure toujours relative ; d'une autre part, les apparences de la succession, indéfinie en deux sens, des effets qui sont des causes, et des causes qui sont des effets, accoutument nos esprits à la conception illogique des séries sans extrémités[1]. »

Il y a dans le raisonnement de Kant une phrase qui ne permet pas de réduire sa preuve de l'infinité à une induction tirée de l'expérience. Relisons : — « Si le monde a commencé, il doit y avoir eu un temps antérieur où le monde n'existait pas, c'est-à-dire un temps vide. Or, dans un temps vide, il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, *puisqu'aucune partie de ce temps ne contient plutôt qu'une autre une condition distinctive de l'existence qui l'emporte sur celle de la non-existence* (soit que l'on suppose que cette condition naisse d'elle-même ou par une autre cause). » — Qu'est-ce à dire ? N'est-ce pas le principe de raison suffisante qui est clairement allégué dans cette phrase pour nier que le monde ait pu commencer ? Et n'est-ce pas sur ce principe que Leibniz faisait reposer l'infinitisme ? La première antinomie nous ramène à la philosophie leibnizienne, où elle était contenue.

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 38.

IV

Renouvier défend le finitisme, en disant que les rapports des phénomènes sont intérieurs au monde ; que le monde, synthèse totale des phénomènes, ne peut avoir de rapports réels avec quelque chose qui lui soit extérieur : qu'il n'y a donc pas à parler de tels rapports :

« Où cesse l'existence physique, dit-il, doivent cesser les rapports. Les rapports réels sont tous vers le dedans du monde. Le principe de relativité le veut ainsi. Comment ce principe pourrait-il exiger une relation de ce qui existe à ce qui n'existe pas ? La célèbre objection de la flèche qu'on suppose lancée par un archer, dans le vide, aux limites du monde, et dont on demande ce qu'elle devient, est un enfantillage, si ce n'est une pétition de principe du philosophe qui croit à la réalité en soi de ce vide. La réponse à faire est que l'archer verrait la flèche voler, puisque, par hypothèse, il n'y aurait pas d'obstacle au mouvement. Le monde serait en cela prolongé dans une certaine dimension pour autant que la flèche dépasserait la sphère des objets antérieurement donnés. Le monde n'est pas limité extérieurement ; il se fait à lui-même sa limite, qui n'est autre chose que son existence, en tant que synthèse finie de tous les rapports actuels entre les êtres dont il se compose [1]. »

Il me paraît que le finitiste peut très bien parler des limites extérieures du monde, du vide spatial qui s'étend à l'infini au delà de ces limites, du rapport extérieur du monde à ce vide spatial. Ce langage ne signifie nullement qu'il croit « à la réalité en soi de ce vide ». Ces mots *espace vide* extérieur au monde, *temps vide* antérieur au monde, ont un sens très clair et qui n'a rien de réaliste : celui de coexistants et de successifs *purement possibles* en nombre indéfini. Espace vide extérieur signifie possibilité indéfinie d'êtres et de phénomènes corporels qui se placeraient au delà du monde réel ; temps vide antérieur signifie possibilité indéfinie d'êtres et de phénomènes quelconques qui auraient précédé ceux du monde réel. Le rapport du monde réel à cette double possibilité indéfinie, voilà ce que Renouvier appelle « une relation de ce qui existe à ce qui n'existe pas », et qu'il écarte au nom

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 38.

du principe de relativité. Ce rapport est nécessaire aux yeux du finitiste, parce qu'il résulte de la finité même du monde réel. Dire que le monde réel est fini, c'est dire qu'il est nombre, qu'il ne peut pas ne pas être nombre quant au temps et à l'espace, c'est dire par cela même que nous pourrions concevoir ce nombre indéfiniment augmenté en reculant indéfiniment dans le passé le commencement du monde et en l'étendant et l'agrandissant indéfiniment dans l'espace. Est-ce qu'il est possible de penser le nombre sans penser en même temps l'augmentation indéfinie dont le nombre est susceptible ? Cette augmentation indéfinie, c'est le vide infini de l'espace extérieur au monde et du temps antérieur au monde. Le rapport du monde à l'espace et au temps vides, c'est le rapport du nombre réel au nombre possible, du fini à l'indéfini que nous pouvons imaginer. Je ne vois rien là d'obscur.

La difficulté réelle envisagée par Kant dans ce rapport qu'impliquait le finitisme, était la violation du principe de raison suffisante. Dans le temps vide, pas de raison pour que le monde commence à exister ; dans l'espace vide, pas de raison pour que le monde soit limité ici ou là. C'est-à-dire pas de raison pour tel nombre de coexistants juxtaposés, pour tel nombre de successifs. Le nombre auquel la thèse réduit le monde est déterminé, fixé ; il faut qu'il le soit, le principe de contradiction l'exige. L'idée de l'espace vide et du temps vide, telle que l'analyse idéaliste nous oblige à l'entendre, nous assure que ce nombre pourrait être plus grand, qu'il pourrait être indéfiniment augmenté. Cependant, nous devons admettre qu'il est tel, et non autre ; nous devons l'admettre, sans savoir pourquoi, que dis-je ? en sachant très bien qu'il est tel, et non autre, sans raison concevable. N'est-il pas naturel que la raison résiste à la violence que lui fait le principe de contradiction, proteste contre cette mystérieuse contingence du nombre fini qu'est le monde, et lui oppose, dans l'antithèse, la mystérieuse infinité spatiale et temporelle des coexistants et des successifs.

Et moi aussi, aurait pu répondre Kant, je tiens que l'espace et le temps marquent uniquement les rapports des phénomènes qui constituent le monde ; que ces rapports (de position et de succession) ne peuvent être qu'intérieurs au monde ; que l'on ne saurait donc admettre la relation de ce qui existe, c'est-à-dire du monde, à ce qui n'existe pas, c'est-à-dire au vide infini de l'espace et du temps. C'est précisé-

ment comme fondée sur cette exigence du principe de relativité, c'est comme excluant le nombre déterminé que serait le monde du finitisme, — nombre déterminé et choisi, dirait-on, arbitrairement et sans raison dans la série indéfinie des nombres possibles, — que la preuve de l'antithèse me paraît faire équilibre avec celle de la thèse. C'est parce que l'espace et le temps ne peuvent être séparés des phénomènes dont ils conditionnent la nature et dont ils marquent les rapports, c'est parce que ces rapports ne peuvent être extérieurs au monde, c'est-à-dire à l'ensemble des phénomènes, que je puis et dois croire l'infinité du monde, — du monde sensible, du monde qui m'est donné dans la représentation, — inséparablement liée à l'infinité de l'espace et du temps, que je ne puis pas ne pas concevoir nécessaire. C'est encore parce que l'espace et le temps ne se séparent pas des phénomènes cosmiques, que mon idéalisme transcendantal est à ce point éloigné du réalisme qu'il n'hésite pas à attribuer à ces phénomènes la même subjectivité, la même idéalité qu'à l'espace et au temps, et qu'il me faut conclure, en fin de compte, à distinguer du monde sensible, qui n'est tout entier qu'apparence, un monde vraiment réel, un monde en soi, que l'on ne connaît pas, auquel ne s'appliquent ni la thèse, ni l'antithèse, et dont on ne peut dire ni qu'il est fini, ni qu'il est infini. N'est-ce pas ce que j'ai dit en termes formels dans une note explicative jointe à la preuve de l'antithèse, et que mon disciple Schopenhauer avait bien compris et retenu ? — « Les phénomènes et l'espace sont unis dans une seule et même intuition empirique, comme matière et forme de cette intuition. Veut-on mettre l'un de ces éléments en dehors de l'autre (l'espace en dehors de l'ensemble des phénomènes), il en résultera toutes sortes de déterminations vides de l'intuition extérieure qui ne sont pas des perceptions possibles, etc... »

Cette extension de la subjectivité de l'espace et du temps à tout ce qu'ils renferment fait comprendre les antinomies et les conséquences qu'en tire le philosophe de l'idéalisme transcendantal au sujet du monde que nous représentent la sensibilité et l'entendement et du monde nouménal inaccessible à ces deux facultés et par là soustrait à toute connaissance. « Kant, dit Renouvier, croit pouvoir échapper à la contradiction logique de l'infini actuel par la reconnaissance d'une autre contradiction : à savoir, celle qu'il croit trouver entre l'entendement qui rejette cet infini, et la sensibilité, qui lui

semble l'affirmer. Et il croit pouvoir lever toute difficulté en renonçant à la fois à la loi de l'entendement et à l'apparent enseignement de l'expérience, pour transporter sa spéculation dans un autre monde, un monde en soi, dit-il, mais indéterminé, dont il n'est possible de rien connaître, ni de rien dire [1]. »

Cette remarque est intéressante, mais elle n'est pas tout à fait exacte. Les deux propositions antinomiques sont affirmées par l'entendement, aussi bien l'une que l'autre ; en vertu de principes différents. La contradiction dont il s'agit est donc bien dans l'entendement même, et non entre la sensibilité et l'entendement. Ce qui est vrai, c'est que l'entendement affirme l'antithèse, en raison de la subordination nécessaire de ses concepts aux formes de la sensibilité. Et cette subordination est nécessaire, parce que les concepts, selon Kant, ne s'appliquent qu'aux données fournies par ces formes de l'intuition externe et interne, l'espace et le temps. Comme ces données de la sensibilité sont subjectives, l'entendement ne peut, quoi qu'il fasse, par l'application de ses concepts, notamment des idées d'unité et de nombre, trouver dans le monde de la représentation aucune vraie réalité. C'est ainsi que le philosophe a été conduit à transporter sa spéculation dans l'inconnaissable monde en soi.

Par l'étendue que lui donne l'esthétique transcendantale, l'idéalisme kantiste apparaît comme une théorie d'illusionisme radical et universel [2]. Cette théorie, d'après laquelle le concept du nombre n'atteint pas le réel et ne nous en apprend rien, peut être rapprochée de quelques systèmes métaphysiques antérieurs, notamment du monisme spinoziste. C'est ce que montre fort bien Renouvier en un passage qui me paraît un des plus remarquables de son ouvrage posthume :

« Les grands philosophes dogmatiques de l'infini ont senti qu'il fallait, pour la thèse de l'infinité du monde, considérer le tout comme réellement indivisible, et les modes phénoménaux, représentant des êtres divisés dans l'espace et dans le temps, comme n'étant séparés de leur substance que par notre

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 37.

2. Schopenhauer a bien vu, — ce qui a échappé aux autres successeurs et disciples allemands de Kant, — que cette théorie d'illusionisme radical est impliquée par l'analyse kantiste de la représentation et se déduit très logiquement de la *Critique de la Raison pure*. Il l'en a tirée et l'a franchement, hardiment adoptée, en la développant et la poussant à toutes ses conséquences.

imagination. Telle est la théorie de Spinoza, qui, mieux qu'aucun autre, s'est expliqué sur la nécessité logique de soustraire les phénomènes à l'application de la loi de numération, et dont l'objet essentiel était de justifier ainsi la doctrine de l'unité universelle et de la solidarité absolue. On peut prouver par la correspondance de Leibniz que sa solution du problème *logique* était la même que celle de Spinoza, quoique l'exposition en fût gênée chez lui par le respect de la théologie orthodoxe. Elle est, au fond, une sorte d'absorption, si l'on peut ainsi parler, de l'infini numérique, irréalisable, par l'*unum totum* où rien n'est plus sujet au nombre. Des panthéistes plus hardis, et Giordano Bruno principalement, avaient déjà professé l'identité mystique du point avec l'immensité et de l'instant avec l'éternité, la rencontre de l'infiniment petit et de l'infiniment grand, dans l'unité où les nombres s'abîment. Le commun des infinitistes, aujourd'hui si nombreux en philosophie et ailleurs, ne se rend pas compte de l'impossibilité de *vraiment* concevoir que des êtres soient présents dans l'espace sans bornes en des nombres qui n'auraient pas plus de limites que l'idée de nombre n'en a dans notre esprit, et que cependant ils soient là, donnés simultanément, de manière à former un ensemble déterminé, sans pourtant former un nombre déterminé. Mais les penseurs rationnels, plus conséquents dans leurs vues, ont compris qu'ils ne pouvaient se représenter un monde phénoménal sous une telle condition que comme un système d'apparences et d'illusions, nous sommes forcés de le dire, puisqu'on appelle illusion une apparence à laquelle manque un fondement de réalité. Du nombre de ces penseurs est Kant, en dépit de lui-même, lui qui a pourtant attaché beaucoup d'importance à passer pour un *réaliste empirique*, en même temps que pour un *idéaliste transcendantal* [1]. »

Voilà, dirai-je, qui s'accorde complètement avec mes réflexions précédentes et leur apporte une précieuse confirmation. Si, conséquent avec son esthétique transcendantale, Kant n'a pu voir dans le monde phénoménal qu'un système d'apparences, il a dû naturellement penser qu'appliquées à

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 87. — C'est précisément, semble-t-il en raison de l'étendue et de la profondeur de son idéalisme, et pour le séparer de l'idéalisme ordinaire, que Kant a pu attacher de l'importance à passer pour *réaliste empirique*. Son idéalisme transcendantal laissait subsister entièrement sans rien changer aux rapports qu'il présente à l'esprit, le monde de l'expérience et de la science proprement dite.

un tel monde, la thèse (nombre fini) et l'antithèse (nombre infini) étaient illusoires, l'une et l'autre, comme leur objet ; qu'elles étaient aussi éloignées l'une que l'autre de la vérité sur le monde réel ; et donc que la première antinomie ne pouvait, ne devait nullement être considérée comme un dilemme.

V

LA DEUXIÈME ANTINOMIE

Le sujet de la seconde antinomie est la question des substances simples, ou, pour mieux dire, de la substance, considérée en général. La raison, selon Kant, peut prouver également que, dans le monde, il existe nécessairement des substances simples (thèse), et qu'il n'en peut exister (antithèse). La thèse affirme et établit la doctrine monadologique, telle qu'elle était soutenue au XVIIIe siècle par les disciples de Leibniz, notamment par Wolf. Elle est énoncée dans les termes suivants :

« Toute substance composée dans le monde l'est de parties simples ; et il n'existe absolument rien que le simple ou le composé du simple.

« *Preuve*. En effet, supposez que les substances composées ne le soient pas de parties simples : si vous supprimez par la pensée toute composition, aucune partie composée ne subsistera, et il n'y aura non plus (d'après l'hypothèse) aucune partie simple, c'est-à-dire qu'il ne restera plus rien, et que par conséquent aucune substance ne sera donnée. Ou bien donc il est impossible de supprimer par la pensée toute composition ; ou bien il faut qu'après cette suppression il reste quelque chose qui subsiste indépendamment de toute composition, c'est-à-dire le simple. Or, dans le premier cas, le composé ne serait pas formé de substances (puisque la composition n'est qu'une relation accidentelle de substances, qui peuvent subsister sans elle, comme des êtres existants par eux-mêmes). Mais, comme ce cas contredit la supposition, il ne reste plus que le second, à savoir que le composé substantiel dans le monde est formé de parties simples.

« Il suit de là immédiatement que les choses du monde sont toutes des êtres simples, que la composition n'est qu'un état extérieur de ces choses, et que, quoique nous ne puissions jamais faire sortir les substances élémentaires de cet état

d'union et les isoler, la raison ne doit pas moins les concevoir comme les premiers sujets de toute composition, et par conséquent comme des êtres simples, antérieurement à cette composition[1]. »

L'antithèse est la négation de la doctrine monadologique. Elle exclut les substances simples, non seulement des composés substantiels donnés par la perception externe, mais du monde de l'expérience en général. Voici comment elle est formulée et prouvée :

« Aucune chose composée dans le monde ne l'est de parties simples : et il n'y existe absolument rien de simple.

« *Preuve.* Supposez qu'une chose composée (comme substance) le soit de parties simples. Puisque toute relation extérieure et par conséquent toute composition de substances ne le sont que dans l'espace, autant il y a de parties dans le composé, autant il doit y en avoir dans l'espace qu'il occupe. Or, l'espace ne se compose pas de parties simples, mais d'espaces. Chacune des parties du composé doit donc occuper un espace. Mais les parties absolument premières de tout composé sont simples. Le simple occupe donc un espace. Or, puisque tout réel qui occupe un espace renferme en lui des parties diverses placées les unes en dehors des autres, et par conséquent est composé, et cela non pas d'accidents puisqu'il est un composé réel (car les accidents ne peuvent être extérieurs les uns aux autres sans substance), mais de substances, il suit que le simple est un composé substantiel, ce qui est contradictoire.

« La seconde proposition de l'antithèse, à savoir que dans le monde il n'existe rien de simple, ne signifie pas ici autre chose, sinon que l'existence de quelque chose d'absolument simple ne peut être prouvée par aucune expérience, ni aucune perception, soit extérieure, soit intérieure, et qu'ainsi la simplicité absolue n'est qu'une pure idée, dont aucune expérience possible ne saurait jamais démontrer la réalité objective, et qui par conséquent est sans application et sans objet dans l'exposition des phénomènes. En effet, si l'on admettait que l'on peut trouver dans l'expérience un objet correspondant à cette idée transcendantale, il faudrait que l'intuition empirique de quelque objet fût reconnue pour une intuition ne contenant absolument aucune diversité d'éléments placés les uns en dehors des autres et ramenés à l'unité. Or comme, de

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 54.

ce que nous n'avons pas conscience d'une diversité de ce genre, on ne peut conclure qu'elle soit entièrement impossible dans quelque intuition d'un objet, mais que, d'un autre côté, cette dernière condition est tout à fait nécessaire pour pouvoir affirmer l'absolue simplicité, il suit que cette simplicité ne peut être déduite d'aucune perception, quelle qu'elle soit. Puis donc que rien ne peut être donné dans aucune expérience possible comme un objet absolument simple, et que le monde sensible doit être regardé comme l'ensemble de toutes les expériences possibles, il n'y a rien de simple qui soit donné en lui.

« Cette seconde proposition de l'antithèse a plus de portée que la première : tandis que celle-ci ne bannit le simple que de l'intuition du composé, elle l'exclut de toute la nature. Aussi n'a-t-elle pu être démontrée par le concept d'un objet donné de l'intuition extérieure (du composé), mais par son rapport à une expérience possible en général[1]. »

Les quelques lignes de critique que Renouvier a consacrées, dans son *Premier Essai*, à la seconde antinomie, montrent qu'il n'en avait pas compris la portée. Il n'a pas vu l'appui qu'y pouvait trouver, sur un point essentiel et qui, en 1854, lui tenait fort au cœur, la réforme du criticisme kantiste. Il ne s'est pas aperçu qu'elle s'opposait à tous les dogmatismes substantialistes de l'époque : dogmatisme spiritualiste. cartésien ou newtonien, dogmatisme matérialiste, dogmatisme monadologique ; qu'en subordonnant, d'après l'esthétique transcendantale, le concept de substance à l'espace, forme subjective de l'intuition externe, elle lui ôtait toute réalité et faisait de l'idéalisme, tel que l'entendait Kant, une doctrine phénoméniste.

« La thèse et l'antithèse, dit-il. sont aussi mal fondées l'une que l'autre ; car elles supposent la substance, c'est-à dire la chose indépendante de toute relation à autre chose, tandis qu'il n'est donné dans la représentation que des rapports. Un phénomène représenté se pose par là même composé, selon qu'on envisage en lui un tout ou une partie, le rapport même ou un terme du rapport : et il n'y a pas plus de termes sans rapports que de rapports sans termes. En ce sens, l'existence du composé implique celle du simple, mais non du simple absolu, comme dans la thèse de Kant. Pour ce qui est de la

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 54.

composition dans l'espace, il faut se rappeler qu'on rejette l'infini, et que la division sans terme n'est qu'une puissance arbitraire de la représentation, et enfin que l'espace n'est point une chose en soi[1]. »

Je tiens, quant à moi, que la thèse et l'antithèse sont aussi bien fondées l'une que l'autre, précisément parce que, supposant la substance, affirmée jusqu'alors dans tous les systèmes, elles portent, l'une et l'autre, contre cette supposition, dont elles établissent l'impossibilité : la thèse contre la supposition de la substance étendue ou corporelle, l'antithèse contre la supposition de la substance simple ou inétendue. Leurs preuves réunies aboutissent à cette conclusion, que les deux espèces de substances distinguées par les philosophes sont également inaccessibles à notre entendement. La substance étendue, dit la thèse, est logiquement impossible, parce qu'il lui faudrait des composants substantiels simples que l'analyse de l'étendue, qui est infiniment composée, ne saurait donner. La substance simple ou inétendue, dit l'antithèse, ne peut être ni perçue, ni induite de nos perceptions ; elle est psychologiquement impossible, parce que, d'après la nature de l'espace, il n'est possible d'y envisager que des substances étendues, lesquelles, d'ailleurs, comme étendues et comme localisées, sont purement subjectives, et parce que, d'autre part, l'unité de la conscience qui saisit la perception interne est composée de qualités et d'actes et inséparable des qualités et des actes dont elle se compose.

Kant, il est vrai, ne tire pas de la seconde antinomie cette conséquence, que toute idée de substance, étendue ou inétendue, est illusoire et sans objet et doit être bannie de la spéculation philosophique. Il se borne, comme je l'ai dit, à conclure que, dans le monde de l'expérience, la substance se présente à l'esprit sous une forme subjective imposée par les lois de la sensibilité, et ne peut donc y être perçue et connue en sa nature réelle ; ce qui revient à dire que l'idée de substance n'a d'objet réel que dans l'inconnaissable monde en soi. Mais, n'est-ce pas là, en fait, exclure des débats philosophiques la notion de la substance et de ses deux espèces ? Et la seconde antinomie ne prend-elle pas ainsi, pour qui la considère isolément, une signification et une portée anti substantialistes ?

On remarquera que, dans les lignes citées plus haut,

1. *Premier Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 598.

Renouvier reconnaissait, — absolument comme Kant, — qu'il n'y a pas d'option possible pour la thèse ou pour l'antithèse de la seconde antinomie ; que ces deux propositions ne peuvent donc former un dilemme ; qu'elles sont prouvées par des arguments également irréprochables ; qu'elles ne laissent pas d'être également fausses, comme appliquées par l'entendement à un objet dont la réalité échappe à l'entendement.

VI

Je reviens sur la preuve de l'antithèse. Comme elle ne paraît pas avoir été bien comprise, il n'est pas inutile de marquer avec précision ce qui en fait, à mon sens, la valeur et la force.

On ne peut concevoir sans contradiction un composé substantiel qui ne se réduise en éléments simples : c'est en quoi la thèse est logiquement invincible. Mais l'antithèse oppose à ces éléments simples, logiquement déduits et sans lesquels le composé substantiel s'évanouirait, une objection psychologiquement insurmontable. En raison de la constitution de notre sensibilité, de l'idée fondamentale de position à laquelle notre esprit est soumis, nous ne pouvons nous représenter ces éléments simples que placés dans l'espace. Or, le simple envisagé dans l'espace se réduit à un point mathématique ; et, pour le point mathématique, qui est un néant d'étendue, il ne saurait y avoir aucun lieu dans l'espace, qui, de sa nature, est étendu, donc composé de parties elles-mêmes étendues et composées[1]. Les substances simples échappent donc entièrement à notre représentation ; nous ne saurions avoir de leur simplicité aucune idée.

Kant connaissait les efforts qui étaient faits de son temps pour composer la matière de points substantiels, d'atomes inétendus répandus dans l'espace et dont l'espace exprimerait les rapports de coexistence. Dans ses *Remarques sur l'antithèse de la seconde antinomie*, il n'hésite pas à montrer la vanité de ces efforts, qu'il avait d'abord pris au sérieux et auxquels il n'avait pas été étranger. Ce qui les condamne à l'impuissance, c'est que les éléments à la fois inétendus et

1. Il ne peut rien y avoir dans l'espace, dit très bien Bayle, qui ne soit commensuré avec l'espace, rien donc qui ne soit étendu comme l'espace. Il ne peut y avoir dans l'espace aucun lieu pour les points mathématiques (*nullum esse locum in spatio pro punctis mathematicis*).

localisés dont il s'agit supposeraient une notion de l'espace absolument différente de celle qui est inhérente à notre constitution mentale.

« Le principe de la division infinie de la matière, dont la preuve est purement mathématique, a été attaqué de telle sorte par les partisans des monades qu'on a pu les soupçonner de ne pas vouloir admettre que les preuves mathématiques les plus claires nous fassent connaître la nature de l'espace en tant qu'il est en réalité la condition formelle de la réalité de toute matière ; mais de les regarder comme des conséquences dérivées de concepts abstraits, mais arbitraires, qui ne sauraient s'appliquer à des choses réelles. Comme s'il était possible d'imaginer une autre espèce d'intuition que celle qui est donnée dans l'intuition originaire de l'espace ; et comme si les déterminations *a priori* de cet espace ne touchaient pas en même temps tout ce qui n'est possible qu'à la condition de le remplir ! Si l'on écoutait ces philosophes, il faudrait, outre le point mathématique, qui est simple et qui n'est pas une partie, mais uniquement la limite d'un espace, concevoir encore des points physiques, qui à la vérité sont simples aussi, mais ont l'avantage de remplir l'espace par la seule agrégation, comme parties de cet espace. Sans répéter ici les réfutations aussi claires que vulgaires de cette absurdité, réfutations qui se présentent en foule, comme il est d'ailleurs inutile de vouloir obscurcir par des concepts purement discursifs l'évidence des mathématiques, je me bornerai à faire remarquer que, si la philosophie chicane ici les mathématiques, c'est qu'elle oublie que, dans cette question, il s'agit uniquement des *phénomènes* et de leur condition. Il ne s'agit pas de trouver, pour le concept du composé pur que nous donne l'*entendement*, le concept du simple ; mais il s'agit de trouver, pour l'*intuition* du composé (de la matière), l'intuition du simple, et cela est tout à fait impossible suivant les lois de la sensibilité, et par conséquent aussi en fait d'objets des sens. On peut donc bien dire d'un tout composé de substances, conçu par l'entendement pur, que nous devons avoir le simple antérieurement à toute composition de ce tout, mais cela ne s'applique pas au *totum substantiale phænomenon*, lequel, comme intuition empirique ayant lieu dans l'espace, implique cette propriété nécessaire, qu'aucune partie n'en est simple, puisqu'aucune partie de l'espace n'est simple. Cependant les partisans des monades se sont montrés

assez avisés pour vouloir éluder cette difficulté en refusant d'admettre l'espace comme une condition de la possibilité des objets de l'intuition extérieure, et en plaçant au contraire dans celle-ci et dans la relation dynamique des substances en général la condition de la possibilité de l'espace. Mais nous n'avons un concept des corps qu'en tant qu'ils sont des phénomènes, et en cette qualité ils supposent l'espace comme la condition de la possibilité de tout phénomène extérieur. Le subterfuge est donc vain. Il faudrait que les phénomènes fussent des choses en soi pour que la preuve des partisans de la doctrine des monades eût une valeur absolue[1]. »

Nous retrouvons, dans ces *Remarques*, le grand principe de la théorie kantiste de la connaissance, la subordination de l'entendement à la sensibilité, des concepts aux deux formes subjectives de l'intuition. Les monadistes, dit Kant, méconnaissent l'ordre véritable que l'analyse de la représentation assigne aux facultés humaines. Ils supposent un entendement qui ne dépendrait pas de la sensibilité et qui, s'appliquant aux choses en soi, formerait directement le concept du composé et en déduirait le concept du simple. Ils ne font pas attention que le composé est nécessairement fourni à l'entendement par la sensibilité, qu'il est donc phénomène, et non chose en soi, et que l'entendement ne le saisit, ne peut le saisir que dans l'espace, conditionné par l'espace ; d'où il suit que le simple, qui est une partie du composé et qui en a la nature, est, lui aussi, phénomène, donnée sensible, et ne saurait être conçu que comme objet de l'intuition spatiale. Leur erreur sur l'ordre des facultés en entraîne une autre sur le rapport de l'espace aux corps qu'il renferme. Ils veulent croire et s'ingénient à soutenir que l'espace résulte, dans la représentation, de la perception des corps et de leurs actions mutuelles, au lieu de conditionner cette perception, comme forme *a priori* de la sensibilité. Ils établissent ainsi entre l'entendement et la sensibilité, par suite entre les objets matériels et l'espace, un rapport inverse de celui qui existe réellement. La critique des principes de la raison oblige à reconnaître et à repousser ces erreurs, et l'on ne peut les repousser qu'en se séparant de l'école philosophique de Leibniz.

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 57.

La nature de l'espace, qui ne permet pas de réduire la matière à des éléments simples, peut-elle être également alléguée contre la simplicité des substances spirituelles? Les *Remarques sur l'antithèse* se terminent par l'examen de cette question. Kant répond que l'antithèse de la seconde antinomie s'applique à toutes les substances simples, qu'elle les bannit toutes de l'espace, et, par suite, de l'expérience. La conscience, dit-il, témoigne certainement de l'unité du moi ; mais elle ne nous dit rien de plus, et rien ne prouve qu'une substance simple soit la condition nécessaire de cette représentation de l'unité du moi. D'autre part, la substance simple dont il s'agirait devrait, aussi bien que les monades physiques, suivant les lois de la représentation, être envisagée dans l'espace, comme objet de l'intuition externe ; ce qui est incompatible avec la nature de l'espace :

« La seconde assertion dialectique de l'antithèse : *Il n'existe dans le monde absolument rien de simple*, a ceci de particulier qu'elle a contre elle une assertion dogmatique qui cherche à démontrer que l'objet du sens intime, le moi qui pense, est une substance absolument simple. Sans revenir sur ce point, je ferai seulement remarquer que, si je conçois simplement quelque chose comme objet, sans y joindre rien qui en détermine synthétiquement l'intuition (comme il arrive dans cette représentation toute nue : moi), je ne puis assurément percevoir rien de divers ni aucune composition dans une représentation de ce genre. D'un autre côté, comme les prédicats au moyen desquels je conçois cet objet, ne sont que des intuitions du sens intérieur, je n'y puis rien trouver qui prouve une diversité de parties placées les unes en dehors, et par conséquent une composition réelle. La conscience de soi a donc cela de particulier que, puisque le sujet qui pense est en même temps son propre objet, il ne peut pas se diviser lui-même (bien qu'il puisse diviser les déterminations qui lui sont inhérentes) : car, par rapport à lui-même, tout objet est une unité absolue. Mais il n'en est pas moins vrai que, si ce sujet est envisagé *extérieurement*, comme objet de l'intuition, il manifestera bien pourtant une composition dans le phénomène. Or c'est toujours ainsi qu'il faut l'envisager dès qu'on veut savoir s'il y a ou non en lui une diversité de parties placées les unes en dehors des autres[1]. »

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 59.

Dans ces réflexions sur la seconde proposition de l'antithèse, Kant aurait dû, me semble-t-il, commencer par reconnaître ces deux points depuis longtemps mis en lumière par l'analyse de Descartes et de ses disciples : 1° que la conscience du moi, de l'unité du moi, est impossible en une substance étendue, c'est-à-dire divisible à l'infini en parties extérieures les unes aux autres, distinctes et indépendantes les unes des autres ; 2° que de cette impossibilité il est naturel d'induire l'existence d'une substance simple ou inétendue, si l'on peut avoir l'idée d'une telle substance. Après quoi il aurait montré que, cette idée ne nous étant donnée ni par le sens intime ni par la perception externe, l'induction que l'on en tire reste sans objet, sans application possible ; qu'en fait, toutes les fois que l'on envisage l'âme-substance, on la met dans l'espace, comme si elle était un corps, tout en prétendant lui refuser les qualités des corps, ce qui est contradictoire, le point où l'on veut la réduire ne pouvant être, quoi qu'on fasse, qu'une partie d'étendue ; en conclusion, que toutes les espèces de substances simples, monades physiques et centres psychiques, sont également soustraites à la connaissance expérimentale et inductive. Kant, si je le comprends bien, se borne à alléguer contre la simplicité de l'âme-substance, que cette simplicité, qui n'est certainement pas perçue, n'est pas démontrable, parce qu'on ne peut, selon lui, démontrer qu'une substance qui pense ne saurait être composée de parties placées les unes en dehors des autres. Je ne vois pas que l'on doive admettre cette sorte de concession au matérialisme, — concession d'ailleurs inutile, — pour rejeter les substances simples. Descartes, Lanion, Bayle, Clarke et Condillac ont suffisamment prouvé que le genre de composition des substances étendues est incompatible avec l'unité du moi.

On voit, en résumé, comment, par la seconde antinomie, l'idéalisme transcendantal se sépare du monadisme leibnizien sur la question des substances matérielles et spirituelles. — Il ne peut y avoir de substances étendues, dit le monadiste, parce que l'étendue, qui est divisible à l'infini et ne peut donc avoir d'unités véritables, n'est qu'un attribut apparent et illusoire. La substance étendue serait un composé sans éléments simples, c'est-à-dire sans composants réels ; ce qui est absurde. Donc, le dualisme de Descartes, matière et esprit, corps et âme, doit être abandonné ; il vient de l'idée *confuse* d'étendue, qui nous cache et nous empêche de distinguer le réel. L'en-

tendement ne conçoit et il n'y a dans le monde que des substances simples. — Je vous accorde sans peine, répond l'idéaliste transcendantal, qu'il ne peut exister de substances étendues. C'est ce que j'affirme et que je prouve par la thèse de la seconde antinomie. Mais je soutiens et je prouve également, par l'antithèse, que vos substances simples ne sauraient être accessibles à notre esprit : nous ne pourrions nous les représenter que situées dans l'espace ; ce qui détruirait leur simplicité et en ferait des substances étendues. Je conclus qu'il ne peut exister aucune espèce de substances dans le monde de la représentation.

VII

Chose curieuse, l'idée de points dynamiques, d'atomes inétendus, remplissant l'espace des agrégats matériels qu'ils forment, cette idée que soutenaient, au XVIII[e] siècle, les disciples de Leibniz et que l'auteur de la *Critique de la Raison pure* déclarait *absurde*, a été reprise, au XIX[e] siècle, par plusieurs philosophes de l'école de Cousin. Vacherot explique avec assurance que Kant n'aurait pas dû appliquer à la matière le principe mathématique de la divisibilité infinie de l'espace :

« C'est à l'aide de ce principe, dit-il, que Kant et les autres métaphysiciens contestent l'axiome des physiciens ; que tout composé suppose des éléments, sans s'apercevoir de la méprise qu'ils commettent en confondant l'espace proprement dit et la matière. Il est bien vrai que l'esprit ne conçoit pas l'espace, ou l'étendue abstraite, autrement que comme divisible à l'infini. Mais ce principe ne s'applique point à la réalité, telle que l'expérience nous la révèle. Ce qui a trompé Kant et tous les métaphysiciens de l'école géométrique, c'est qu'ils s'obstinent à considérer l'étendue comme une propriété et la propriété fondamentale des corps, tandis qu'elle n'est qu'une propriété de l'espace. La matière est *mathématiquement* divisible à l'infini, comme simple étendue ; *physiquement*, c'est-à-dire en tant que réalité concrète, elle est réductible à certains éléments simples, principes intégrants de tout composé. Il faut bien distinguer les *parties* des éléments. La partie n'est que le résultat abstrait d'une division purement géométrique et rationnelle. L'élément est le principe dynamique qu'aucune action chimique ne peut décomposer, et qu'on ne peut diviser par la pensée sans le détruire. C'est l'*atome* proprement dit,

monade élémentaire, indivisible dans sa *forme* et sa propriété, qu'il ne faut pas confondre avec la particule étendue et figurée des atomistes. La théorie des atomes, déjà reconnue insuffisante, même pour l'explication des phénomènes chimiques, ne peut dépasser les limites de la physique la plus mécanique : elle n'a plus de place dans une vraie philosophie de la nature. C'est aujourd'hui par le principe de Leibniz, la théorie des forces, qu'on explique la constitution et la composition des corps. Or ce principe se concilie parfaitement avec l'axiome de l'indivisibilité des substances élémentaires. Kant le reconnaît lui-même dans ses réflexions sur l'antithèse ; mais il n'en persiste pas moins dans sa démonstration mathématique, se fondant sur ce que l'espace est la *condition formelle de toute matière.* Or, cette preuve n'a plus de valeur, du moment qu'on réduit, ainsi que le faisait Leibniz, l'étendue et, par suite, l'espace, à un simple rapport de coexistence entre les forces élémentaires[1]. »

Notons que Vacherot entend maintenir la réalité objective de l'espace, tout en la réduisant à celle d'un rapport de coexistence entre les substances simples. Comme les disciples de Leibniz, il unit, dans sa pensée, le réalisme spatial, ainsi compris, à la doctrine des monades : en quoi il se montre, sur tous points, opposé à l'idéalisme de Kant.

« Dans la perception de l'étendue et de la figure, dit-il, c'est l'expérience qui donne, avec les éléments, la *juxtaposition* et la disposition qui permettent d'en former l'image de l'étendue ou l'image de la figure. Si cette image elle-même est purement *subjective,* en ce qu'il n'y a pas dans la réalité d'objet propre qui corresponde à son unité synthétique, le rapport, l'ordre des éléments fournis par l'expérience est un phénomène aussi indépendant de l'imagination, aussi *objectif* que l'existence même de ces éléments. Donc, l'étendue proprement dite, l'étendue géométrique, n'est pas, comme l'a prétendu Kant, une loi purement subjective, une simple *forme* de la sensibilité. Le concept de ce nom, si abstrait qu'il soit, n'est point absolument vide et pur de tout élément empirique ; il implique *juxtaposition,* continuité, disposition de parties, toutes choses qui sont des données de l'expérience...

« La distinction de l'espace et de l'étendue proprement dite, si elle a un sens, exprime simplement la différence de l'étendue

1. *La Métaphysique et la Science*, 2e édit., t. II, p. 207.

abstraite et de l'étendue concrète. Quant à un certain concept de l'espace qui exclurait l'étendue et la divisibilité, je le laisse expliquer par cette école de métaphysiciens très savants et très profonds dans l'art de substituer les mots aux choses. Pour ma part, je n'ai jamais pu comprendre l'espace infini, l'immensité rencontrée dans un point indivisible... J'ai toujours vu dans cette thèse, non un mystère, mais un non-sens. Qu'on établisse entre l'espace et l'étendue la différence de l'abstrait au concret, ou la différence du contenant au contenu, de l'infini au fini, je suis prêt à l'admettre, comme tout ce qui est intelligible. Mais un espace sans étendue, je ne connais pas d'impossibilité logique aussi absolue, si ce n'est un temps sans durée[1]. »

1. *La Métaphysique et la Science*, 2e édit., t. II, p. 122.

Paul Janet défend, comme Vacherot, le monadisme en même temps que le réalisme spatial, qui en est, à ses yeux, inséparable. « Supposez dit-il, avec les atomistes, avec Clarke et Newton, la réalité de l'espace, en un mot le vide et les atomes, il n'est pas plus difficile de concevoir les monades dans l'espace que d'y concevoir les atomes ; un point d'activité indivisible peut être en un point de l'espace, et une réunion de ces points d'activité constituera l'agrégat que nous appelons un corps. Or, il suffit que nous supposions ces points d'activité à distance les uns des autres, pour que leur réunion produise sur les sens une impression d'étendue. » (*Œuvres philosophiques de Leibniz*, 6e édit. t., I, *Introduction*, p. XXIII.)

Paul Janet reconnaît, cependant, que ces points d'activité, qui sont indivisibles, « n'ayant aucune relation avec l'espace », la difficulté de les admettre est « très sérieuse » : ce qui ne s'accorde guère avec ce qu'il vient de dire de la facilité de les concevoir, placés dans l'espace à distance les uns des autres. « Mais, ajoute-t-il, cette difficulté ne peut être invoquée par ceux qui considèrent l'âme comme une force inétendue et une substance individuelle ; car ils sont obligés de reconnaître qu'elle est dans l'espace, quoiqu'elle n'ait par essence aucun rapport avec l'espace : il n'est donc pas contradictoire qu'une force simple soit dans l'espace. Ira-t-on jusqu'à nier que l'âme soit dans l'espace, qu'elle soit dans le corps, et même dans une partie du corps ? Qui ne voit que c'est attribuer à l'âme un caractère qui n'est vrai que de Dieu ? Ceux-là peuvent sans doute parler ainsi qui considèrent l'âme comme une idée divine... Si au contraire on se représente l'âme comme substance individuelle et créée, comment la concevoi- ailleurs que dans l'espace et dans le corps auquel elle est unie ; et par là même, à plus forte raison, sera-t-on obligé d'admettre que les monades peuvent être dans l'espace, et alors l'apparence de l'étendue s'explique sans difficulté. »

Paul Janet, comme on le voit, ne s'arrête pas aux réflexions de Kant sur la seconde proposition de l'antithèse. Il y a, selon lui, des substances, les âmes, dont on ne peut mettre en doute la simplicité et qu'il faut bien cependant situer dans l'espace. Pourquoi n'y mettrait-on pas également les éléments simples dont se composent les corps ? Quelle que soit la difficulté, elle ne saurait être plus insurmontable pour ceux-ci que pour celles-là. Les spiritualistes ne peuvent donc avoir d'objections contre les monades, contre l'explication qu'elles donnent de l'*apparente* étendue corporelle par la *réelle* étendue spatiale.

Il est juste de dire que Vacherot et Paul Janet suivaient Maine de Biran.

Le mot *juxtaposition*, répété deux fois, montre clairement que la notion de l'espace, telle que Vacherot l'explique en ce passage, ne se réduit pas, comme il le dit, à celle d'un simple rapport de coexistence. Dans un simple rapport de coexistence, il n'entrerait que l'idée de temps, et l'explication dont il s'agit y met autre chose, à savoir la représentation même de l'étendue spatiale. Le simple rapport de coexistence est devenu rapport de coexistence dans l'espace, rapport de position. L'espace, tel que le conçoit Vacherot, est une donnée de l'expérience ; son étendue est objective, comme les substances simples qu'elle renferme et qui y sont disposées dans un certain ordre ; objectif est cet ordre ; objectives aussi donc les étendues partielles qui séparent les substances simples et d'où résulte cet ordre. Si l'étendue spatiale, toute étendue spatiale, est objective, elle est divisible à l'infini en parties objectives toujours composées ; elle ne saurait avoir de parties simples auxquelles puissent correspondre les substances simples. Celle-ci sont donc sans relation avec l'espace et n'y peuvent donc être représentées. Il ne peut donc y avoir entre elles un rapport objectif concevable de coexistence spatiale.

Kant n'aurait vraiment pas eu de peine à défendre son idéalisme transcendantal contre le monadisme du XIXe siècle. Il aurait pu très bien répondre à Vacherot : Vous n'avez pas lu avec l'attention qu'elles méritaient mes *Remarques sur l'antithèse* de la seconde antinomie. Que le simple soit logiquement impliqué par le composé substantiel, c'est ce que je n'entends pas contester ; pas plus que vous, je ne puis comprendre qu'il en soit autrement. Mais il s'agit de savoir si, dans l'intuition que nous avons du composé substantiel, l'intuition du simple nous est et peut nous être donnée : et c'est ce que je nie. Je dis que vos substances, exigées par la logique, ne s'accordent pas avec les conditions de l'expérience et qu'elles sont donc hors de la connaissance qui nous est accessible. Je dis que c'est un *vain subterfuge* de vouloir faire résulter l'espace des relations dynamiques de vos substances simples, attendu que ces rela-

et non le fondateur de l'école éclectique. Maine de Biran rejetait le dualisme cartésien et n'admettait que des êtres simples. Il en distinguait deux espèces, les monades physiques et les âmes, lesquelles n'avaient, selon lui, qu'une seule propriété commune, la force, mais la force conçue comme agissant sur un terme extérieur à elle. Cousin était opposé à cette doctrine. Il la combattait au nom du sens commun, alléguant que la matière ne peut se réduire à la force. La thèse de la deuxième antinomie était, à ses yeux, aussi inadmissible pour les corps que l'antithèse pour les âmes.

tions supposent l'espace, sont nécessairement conditionnées par l'espace. Comment ne voyez-vous pas que, pour réduire l'espace à un rapport de coexistence entre monades, vous êtes obligé de donner un caractère spatial à ce rapport ? Le cercle vicieux est frappant. C'est dans l'espace que vous faites coexister les monades : c'est dans l'espace qu'il faudrait pouvoir se représenter leur coexistence. Or, j'établis, — c'est la démonstration mathématique en laquelle je persiste. — que l'espace ne peut, en raison de sa nature, recevoir d'autres coexistants que des composés. Il y a donc bien, quelque conclusion que l'on en doive tirer, antinomie, conflit de la raison avec elle-même au sujet des composés que renferme l'espace et qui sont les objets de l'expérience. Ce conflit n'apparaît-il pas d'ailleurs dans l'incohérence même de votre doctrine cosmologique, d'après laquelle la divisibilité infinie serait objective en l'étendue abstraite ou spatiale, subjective en l'étendue concrète ou corporelle ?

VIII

Dans son livre posthume sur la doctrine de Kant, Renouvier tient sur la seconde antinomie un langage tout autre que dans son *Premier Essai*. Il ne reproche plus à la thèse et à l'antithèse d'avoir, l'une et l'autre, dans la substance, qu'elles supposent également, un fondement chimérique. Son phénoménisme, qui semble avoir fléchi, ne l'empêche plus de transformer l'opposition qu'elles présentent en un véritable dilemme, d'où résulte l'option logiquement nécessaire entre l'une et l'autre, c'est-à-dire entre la substance simple et la substance étendue, divisible à l'infini, irréductible à des éléments simples. Il se rapproche, dans cette dernière critique, des monadistes du XVIIIe et du XIXe siècle. Il reste, d'ailleurs, sur un point essentiel, absolument séparé de Leibniz et de ses disciples allemands et français. Son monadisme est finitiste : c'est sur le principe même du fini, du nombre, qu'il fonde la nécessité logique d'admettre la thèse et de repousser l'antithèse, faisant ainsi de la seconde antinomie, envisagée comme un dilemme, un premier corollaire et une simple application du dilemme *Fini-Infini*, que lui paraît énoncer la première antinomie. J'ajoute qu'il attribue aux éléments simples de la matière un degré inférieur de conscience qui les assimile aux substances spirituelles ; en quoi son monadisme, tout leibnizien, se dis-

tingue de celui de Boscovich, de Maine de Biran, de Vacherot, etc., lequel ne voit dans ces éléments que des centres de force au sens physique du mot et serait plus exactement désigné par le terme d'*atomisme dynamique*.

Examinons le jugement que porte Renouvier, dans son ouvrage posthume, sur la preuve de l'antithèse et sur les *Remarques* où cette preuve est expliquée et défendue contre le monadisme :

« L'espace étant l'objet idéal de l'intuition externe, et non pas une chose donnée extérieurement en soi, et les parties de l'espace n'étant que des rapports perçus de l'ordre et de la position des corps, on ne saurait légitimement arguer de ce que ces parties correspondent, pour nous, à des perceptions, toujours telles que nous en donnent des substances composées d'autres substances, pour prouver que celles-ci ne se terminent jamais à des êtres simples, mais sont toujours et indéfiniment composées, comme l'est l'espace lui-même, l'espace indéfiniment divisible ainsi qu'il convient à l'essence de cette *forme de la sensibilité* (définition kantienne).

« Les parties désignées par le nom de simples ou de substances simples, dans la thèse de la deuxième antinomie, sont appelées des *monades*, ou encore des atomes, ainsi que le fait observer Kant, en sa *Remarque* sur cette thèse. La *Remarque* sur l'antithèse s'applique nominalement à la réfutation de ces deux concepts. Elle porterait avec justesse sur la notion de l'atome, si la physique moderne posait dogmatiquement l'existence du corpuscule étendu, indivisible, comme élément dernier de composition de la matière ; car il y a contradiction entre la définition de l'étendue comme continue et l'indivisibilité. Mais tel n'est pas le cas ; les idées des physiciens n'étaient pas fixées du temps de Kant, et ne le sont pas davantage aujourd'hui, sur la nature de l'atome physique, et la question est et demeure essentiellement métaphysique. Kant n'envisage, en réalité, pour le refuter, que l'espèce d'atomisme physique dans lequel on prend le point mathématique pour atome. Il s'occupe aussi, mais d'une façon tout à fait insuffisante et même erronée, de la monade proprement dite ou leibnizienne...

« ... Il y a, en effet, des *mathématiciens* qui ont pris pour méthode d'exposition et de découverte, en géométrie, la *fiction* des indivisibles considérés comme composants *sans nombre* des continus ; mais il n'est pas à notre connaissance que des

physiciens aient entendu de la sorte la composition de la matière des corps; ils ont eu d'autres manières d'envisager le rapport des éléments matériels simples à l'espace.

« On ne peut que trouver étrange, il est même inexplicable que Kant présente en ces termes le monadisme physique dont il a lui-même l'honneur, — si ce n'est qu'il doive le partager avec Boscovich, — d'être le premier représentant en philosophie, et qui n'est nullement entaché de l'absurdité dont il parle : attribuer à de simples points (sans étendue) le privilège de *remplir* des espaces, Kant, auteur à l'âge de trente-deux ans de la *Monadologia physica, sive Metaphysica cum Geometria juncta in Philosophia naturali Specimen primum*, avait, dans cet ouvrage, considéré l'espace comme un ordre de relations, suivant les principes de Leibniz et de Wolf, et la matière comme un système de points physiques, mais simples, inétendus, dont l'essence propre est une force répulsive à l'égard les uns des autres. En ce cas, c'est la limite d'action de chacun qui constitue l'espace qu'il occupe ou *remplit*, comme on dit, et rien n'est plus correct. C'est en ce sens tout lebnizien que Kant entendait alors que la substance composée suppose les substances simples. Boscovich, vers la même époque, composait son système : *Philosophiæ naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*. Il donnait pour sièges aux forces naturelles des points mathématiques; il n'usait pas du terme de monades pour les désigner, parce qu'en effet ces forces n'avaient pour fonction que la production du mouvement (grande différence d'avec les monades psychiques de Leibniz). Leur action était attractive ou répulsive suivant certaines lois de leurs distances; et Boscovich, admettant la continuité de l'étendue au sens mathématique, niait formellement toute correspondance entre cette composition du continu et les systèmes de points matériels discrets. Ce philosophe distinguait dans l'espace des *points locaux*, qu'il ne définissait pas clairement, il est vrai, mais qu'il ne confondait nullement avec les *points de forces* qui pouvaient les occuper en se déterminant par la position dans l'espace, et il rejetait toute possibilité de contact entre deux points de force en vertu de son hypothèse de la répulsion croissant à l'infini quand la distance diminue.

« Il est donc clair que l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, vingt-cinq ans après la publication de sa *Monadologia physica*, n'était pas seulement arrivé, grâce à son nouveau

système des antinomies, à regarder l'hypothèse de la continuité de la matière, accompagnant corrélativement la continuité de l'espace, comme la meilleure au point de vue de l'expérience et de la perception externe et comme excellemment propre à combattre l'argument logique de la thèse de la finité, tiré de la contradiction intrinsèque de l'antithèse affirmant l'infinité actuelle des éléments du composé. Il n'était pas seulement parvenu à ce résultat, disons-nous, mais encore il avait oublié la véritable raison du monadisme physique qui avait été le sien, il la défigurait, il y substituait une absurdité, pour la mieux réfuter...

« ... Puisqu'il est impossible, c'est Kant qui le dit, et rien n'est plus juste, de trouver *par les lois de la sensibilité, dans les objets des sens, l'intuition du simple*, en rapport avec l'intuition du composé, impossible, en d'autres termes, de nous rendre sensibles les substances simples, il est, ce nous semble, naturel et même nécessaire de recourir à des *concepts intellectuels* pour atteindre, autant qu'elle est possible, la connaissance de ces substances. Et ces concepts ne seront pas de *purs concepts* s'ils nous représentent des monades dont il s'agira de définir les propriétés induites, s'il est possible, des propriétés de leurs composés.

« Kant veut absolument, sous ce prétexte qu'il s'agit du monde phénoménal, et non de concepts, que la continuité des monades composantes des corps doive accompagner la continuité de l'étendue. Mais on ne voit pas pourquoi l'*intuition empirique* des composés, parce qu'elle a l'espace pour condition de la possibilité des perceptions externes, impliquerait en outre la nécessité que, autant il y a de parties imaginables, de l'étendue, autant il doit y avoir de parties réelles de la matière, qui serait alors, comme l'espace, un continu ; et nous ne voyons pas que Kant ait essayé de le démontrer. Le contact des corps est lui-même une simple apparence, et nullement un fait d'observation possible[1]. »

Je ne vois pas que cette critique entre dans la pensée de Kant. Il ne s'agit pas d'un *prétexte*, mais d'un principe auquel il s'est trouvé conduit par une analyse approfondie, — plus exacte que celle qui en avait été faite jusqu'alors, — des éléments de la représentation et des moyens de la connaissance. Ce principe, dont Leibniz et ses disciples n'ont pas tenu

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 42 et suiv.

compte, auquel ils n'ont pas donné place dans leur philosophie, ce principe qu'il avait d'abord, lui-même, à leur suite, méconnu dans sa *Monadalogia physica*, mais dont l'importance est devenue souveraine à ses yeux, est la subordination nécessaire de l'entendement et de ses concepts aux formes subjectives, spatiale et temporelle, de la sensibilité. Ce principe, fondé sur l'esthétique transcendantale, condamne les éléments simples, les unités réelles, les points physiques discrets, situés à distance les uns des autres. Exclus de l'intuition, ils ne peuvent pas ne pas l'être de la connaissance. Ils ne tombent pas sous l'entendement, parce qu'il est impossible qu'ils tombent sous la sensibilité ; ils ne tombent pas sous l'entendement, parce que l'entendement n'a d'autre matière où appliquer ses concepts que le continu donné par l'intuition, continu d'étendue et de durée, toujours et nécessairement divisible et composé.

— Mais, c'est précisément, dit Renouvier, parce qu'on ne peut avoir l'intuition des substances simples, qu'il est naturel et nécessaire de recourir à des concepts intellectuels pour atteindre la connaissance de ces substances. — Cette connaissance, répond Kant, on ne l'atteint pas, quoi qu'on fasse. La spéculation ne fait, par ce recours aux concepts, dont j'ai dû reconnaître la vanité, que sortir du monde de l'espace et du temps, du monde de la représentation, pour se transporter en un autre monde, où l'entendement, affranchi de la sensibilité, s'appliquerait directement au réel, à ce que j'appelle les choses en soi.

Kant croyait volontiers qu'un tel monde, purement intelligible, c'est-à-dire soustrait aux lois de la sensibilité, donc étranger au monde des phénomènes naturels que ces lois nous font percevoir, était au fond celui où Leibniz avait entendu placer ses monades. Ainsi pouvait-il voir dans la doctrine leibnizienne une confirmation de sa théorie subjectiviste de l'espace et, par suite, de son idéalisme transcendantal. C'est ce que montre un passage de ses *Principes métaphysiques de la nature*, passage curieux, que cite Renouvier et sur lequel j'aurai à revenir :

« La monadologie ne se rattache pas à l'explication des phénomènes naturels ; elle est une notion *platonicienne* du monde, développée par Leibniz et d'ailleurs exacte en elle-même, dans la mesure où le monde, considéré non pas comme un objet des sens, mais comme une chose en soi, est un pur objet de

l'entendement, qui toutefois sert de fondement aux phénomènes sensibles. Or, sans doute, dans *les choses en soi*, le *composé* doit être constitué par le simple; car ici les parties doivent être données avant toute composition. Mais dans *le phénomène*, le *composé* n'est point constitué par le simple; car le phénomène ne saurait jamais être donné autrement que comme composé (comme étendu); ses parties ne peuvent donc être données que par la division, elles ne sont pas antérieures au composé, mais ne peuvent être données qu'en lui. Aussi, la pensée de Leibniz n'était-elle pas, autant que je puis la comprendre, de définir l'espace comme un ordre d'êtres simples, situés les uns à côté des autres ; il plaçait bien plutôt cet ordre à côté de l'espace et comme lui correspondant, mais dans un monde intelligible (inconnu de nous); il ne soutenait donc pas autre chose que ce que nous avons montré ailleurs, à savoir que l'espace (aussi bien que la matière dont il est la forme) ne contient pas le monde des choses en soi, mais seulement le phénomène de ce monde, et qu'il n'est lui-même que la forme de notre intuition sensible externe[1]. »

Que faut-il penser de cette interprétation du monadisme leibnizien ? On peut dire, au moins, qu'elle paraît justifiée par les lettres de Leibniz au Père Des Bosses. Ces lettres, très intéressantes, écrites dans les dernières années de la vie du philosophe, font voir quelle place tenait dans sa pensée la question du rapport des monades avec l'étendue spatiale et corporelle, quelles difficultés il trouvait en cette question, comment il croyait pouvoir la résoudre. J'en citerai quelques passages caractéristiques :

Lettre XIII (1709) : « L'espace est chose continue, mais idéale (*continuum quoddam, sed ideale*). La masse est quelque chose de discret (*discretum*), une multitude en acte (*actualis*), un être par agrégation, composé d'unités infinies. Dans les choses qui existent en acte, les simples sont antérieurs aux agrégats; dans les choses idéales, le tout est antérieur à la partie. »

Lettre XIX (1712) : « Les monades n'ont entre elles aucune situation (*situm*) réelle, qui s'étende au delà de l'ordre des phénomènes (*qui ultra phænomenorum ordinem porrigatur*). Chacune d'elles est comme un monde séparé, et ces mondes

1. *Principes métaphysiques de la nature. — Dynamique*, théorème IV, scolie II, trad. Andler et Chavannes.

sont en harmonie entre eux par leurs phénomènes, sans avoir par eux-mêmes aucun autre commerce, aucun autre lien (*et hi per phænomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque*). »

Lettre XX : « Il convient d'expliquer tous les phénomènes par les seules perceptions des monades en harmonie entre elles, en écartant la substance corporelle. Par ce mode d'exposition, l'espace devient un ordre des phénomènes cœxistants, comme le temps un ordre des phénomènes successifs. Il n'y a aucune proximité ou distance spatiale des monades (*nec ulla est monadum propinquitas, aut distantia spatialis*) ; dire qu'elles sont toutes réunies en un point ou disséminées dans l'espace (*esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas*) c'est employer certaines fictions de notre esprit pour imaginer, comme nous le faisons volontiers, ce qui ne peut être que conçu par l'entendement. Dans cette considération, ne trouve place aucune extension ou composition du continu, et toutes les difficultés résultant des points s'évanouissent (*et omnes de punctis difficultates evanescunt*)... Les monades ne sauraient être, à proprement parler, dans un lieu réel (*in loco absoluto*), attendu qu'elles ne sont pas, à vrai dire, des éléments, mais seulement des conditions de la matière (*cum revera non sint ingredientia, sed tantum requisita materiæ*). C'est pourquoi il n'est pas nécessaire d'admettre des indivisibles localisés (*indivisibilia quædam localia constitui*), ce qui fait naître de si grandes difficultés. Il suffit que la substance corporelle soit considérée comme quelque chose qui réalise des phénomènes hors des âmes. »

On voit que la conception des monades et de l'espace attribuée à Leibniz par Kant est, somme toute, conforme à celle que Leibniz avait exposée lui-même dans ses lettres au P. Des Bosses. Elle semble même en être tirée. La comparaison indiquée par l'expression de *théorie platonicienne* peut aisément s'expliquer. Kant a pu très bien dire que les monades leibniziennes étaient des réalités nouménales, des choses en soi contemplées en quelque sorte par l'entendement, — par le seul entendement, — au delà du monde sensible, au delà de la région spatiale des phénomènes corporels ; qu'elles étaient le fondement nécessaire de ces phénomènes, qui nous cachent leur nature, mais qu'elles ne sauraient entrer, comme parties constituantes, en de tels composés ; que le rapport du simple ou composé est dans les noumènes, dans les choses en soi,

tout autre que dans les corps ou objets sensibles. Et il a pu tout naturellement, au sujet des monades, rappeler le rôle que jouent les Idées dans la philosophie de Platon.

Il résulte assez clairement des passages cités plus haut. qu'il ne se trompait pas sur la pensée de Leibniz en faisant observer qu'elle n'était pas de définir l'espace un ordre d'êtres simples situés les uns à côté des autres, mais plutôt de considérer ces êtres simples comme appartenant à un monde purement intelligible, correspondant au monde de l'espace et des phénomènes corporels. Cette pensée, qui, pour s'accorder avec la théologie traditionnelle, imaginait des *vincula substantialia* ou *realia*, restait sans doute quelque peu confuse et même contradictoire. En la dégageant à sa manière, Kant lui donnait la précision et la cohérence logique qui lui manquaient. Mais il est certain que, pour Leibniz, les monades n'étaient pas, ne pouvaient pas être des points physiques, des indivisibles localisés. Il se rendait compte qu'une telle localisation, à laquelle l'imagination s'arrête facilement, est, en raison de la nature de l'espace, inadmissible. Il avait bien vu les difficultés où s'engageraient ceux que séduirait l'idée très simple de ces points physiques, et qui voudraient les substituer aux atomes étendus de la physique newtonienne. Il mettait, vainement d'ailleurs, ses disciples en garde contre cette idée, à laquelle Kant lui-même devait un moment s'attacher.

IX

Renouvier ne croit pas que Kant ait donné, dans ses *Principes métaphysiques de la science de la nature*, une idée exacte de la doctrine leibnizienne. « Les monades, dit-il, sont à la fois, pour cette doctrine, les êtres en soi et les véritables êtres de la nature. L'espace, qui est l'ordre de ces choses (*ordo coexistentium*, — qui est en même temps la *forme de l'intuition sensible externe*, car l'un n'exclut pas l'autre, — l'espace ne *contient* que comme condition de leur représentation le *monde des choses en soi*, et le *phénomène de ce monde*, et il ne les sépare pas. Mais Kant, lui, voudrait effectuer la séparation. afin de poser les choses en soi comme incognoscibles, d'un côté, et d'attribuer, de l'autre, au monde sensible, l'infinité

qui devient exempte de contradiction, selon lui, parce qu'*elle n'est qu'un phénomène* [1]. »

J'accorde que le monde purement intelligible des monades leibniziennes n'est pas l'inconnaissable monde en soi de Kant. Et Leibniz n'eût certainement pas admis que l'idéalisme transcendantal fût, comme paraît l'avoir pensé Kant, une conséquence légitime de sa monadologie. L'entendement, selon Leibniz, saisit, par le raisonnement, les substances simples sous le continu phénoménal qui ne permet pas à la représentation sensible de les atteindre. Il en affirme l'existence, il en connaît par induction la nature psychique. Ce sont des choses en soi auxquelles il croit pouvoir appliquer ses concepts, notamment ceux d'unité et de nombre, sans avoir besoin de les placer dans l'espace, et tout en les séparant des phénomènes spatiaux et corporels dont elles sont le fondement et la condition. Mais il les en sépare aussi bien que Kant, comme le montrent ses lettres au P. Des Bosses. Il les en sépare, car il ne reconnaît entre elles aucun rapport de situation, aucune proximité en distance spatiale. S'il les en sépare, ce n'est pas, sans doute, pour les poser comme inconnaissables et pour attribuer l'infinité au monde sensible qu'elles réalisent ; car il tient, d'une part, qu'elles peuvent être et sont connaissables, sans qu'il soit besoin de les localiser, d'en faire des points physiques ; et, d'autre part, que le principe de raison suffisante peut et doit les faire considérer comme infinies en nombre, aussi bien que les phénomènes du monde sensible.

Le monadisme leibnizien est opposé à ces deux principes sur lesquels s'appuie l'idéalisme transcendantal : la subordination de l'entendement à la sensibilité, l'assimilation à l'espace du temps considéré comme forme de la sensibilité intérieure. C'est en vertu de ces deux principes, rappelons-le, que, selon Kant, la subjectivité s'étend de l'intuition externe (espace) à l'intuition interne (temps), et du temps à tous les principes de la raison, à la pensée tout entière ; que, par suite, les choses en soi sont nécessairement inconnaissables comme étrangères aux deux intuitions ; en un mot, que l'idéalisme transcendantal apparaît comme un illusionisme radical et universel. Comme le monadisme leibnizien n'admet pas les principes, il est naturel qu'il rejette également les conséquences. Il peut donc très bien et il doit limiter l'idéalisme, en laissant la réa-

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 49.

lité objective aux rapports de temps, coexistence et succession, et aux divers concepts de l'entendement, nombre, causalité, finalité. Il peut tenir pour connaissables toutes les choses en soi que suppose le monde sensible, en les assimilant aux âmes, et, par cette assimilation même, les distinguer, les séparer des phénomènes dont elles conditionnent la représentation. Cette séparation, que le monadisme leibnizien effectue aussi bien que l'idéalisme transcendantal, est, dans les deux doctrines, celle de la métaphysique et de la science proprement dite. Mais entre les deux doctrines il y a cette différence que, d'après celle de Leibniz, l'objet de la métaphysique est clairement déterminé, tandis que, d'après celle de Kant, il ne peut être, pour notre esprit, impuissant à sortir du sensible et du subjectif, qu'un mystère impénétrable.

Ce n'est pas au monadisme leibnizien que s'adressaient et s'attaquaient les *Remarques* sur l'antithèse de la deuxième antinomie ; c'est au monadisme réaliste et physique des disciples de Leibniz : au monadisme réaliste et physique, dans lequel Boscovich et Kant lui-même (avant la *Critique*) avaient vu et montré une explication rationnellement satisfaisante des phénomènes naturels, qu'ont soutenu, avec force, au XIXe siècle, Maine de Biran, Vacherot, Paul Janet, et que défend, à son tour, Renouvier, en reprochant à Kant d'en avoir oublié les raisons, après les avoir, vingt-cinq ans auparavant, très correctement exposées. L'erreur dont le monadisme physique était entaché aux yeux de l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, — erreur qu'il croyait sans doute pouvoir qualifier d'*absurdité*, parce qu'il y était tombé lui-même, — n'était pas, on peut le croire, de composer de points le continu spatial ; c'était de mettre dans l'espace même ses points physiques indivisibles, en imaginant des points locaux correspondants ; c'était d'*occuper*, de *remplir* une certaine partie de l'espace par l'action qu'y exerçaient à l'égard les uns des autres ces centres de forces. Renouvier ne voit rien de plus correct, ni rien de plus conforme à la doctrine leibnizienne que cette théorie d'atomisme dynamique. Je conteste absolument ces deux assertions. Sur la seconde, le doute est vraiment impossible : qu'on relise les textes où Leibniz se montre éloigné du monadisme physique autant et pour les mêmes raisons que l'est Kant lui-même dans sa démonstration de la seconde antinomie.

On ne saurait être étonné de la position prise par Renouvier

dans son livre posthume, en cette question des points de force ou monades physiques. C'est la solution à laquelle il s'était arrêté, en 1864, dans son *Troisième Essai*, et que lui paraissaient établir, en parfait accord, la physique mathématique et la critique générale :

« C'est à la fois un problème de physique mathématique et de critique générale que de rechercher la manière dont il convient de se représenter la condition locale des derniers êtres. Nommons-les librement des atomes, puisque nous avons écarté l'interprétation vicieuse de ce mot.

« Dirons-nous que les atomes occupent une étendue, ou dirons-nous qu'ils résident en des points mathématiques ? Mais qu'est-ce d'abord qu'occuper une étendue ? Si cela devait signifier avoir dans l'étendue que l'on dit occupée des parties qui soient elles-mêmes des êtres, comme il arrive dans les corps sensibles, organisés ou non, les atomes n'occupent aucune étendue, puisque par définition ils ne sauraient avoir d'autres êtres sous eux. Mais si cela signifie s'entourer des sphères d'action dans l'espace, développer des perceptions et des appétitions dans un rayon déterminé, sous des conditions géométriques, par conséquent, ce qui est posséder un corps dans le sens vraiment positif du mot, alors l'atome peut posséder un corps et avoir de l'étendue.

« Par exemple, concevons les fonctions atomiques de cette manière que Boscovich introduisit dans la science après Newton. Admettons que les atomes exercent les uns sur les autres des actions qui leur sont rapportées comme à des points mathématiques, et dont les intensités dépendent de leurs distances mutuelles. Ces actions, répulsives pour les moindres distances, deviennent ensuite attractives, augmentent, puis diminuent rapidement, et enfin, à des distances sensibles pour nous, suivent la loi de la gravitation. Dans cette hypothèse, on supposera des répulsions indéfiniment croissantes quand les distances diminuent à partir d'une certaine valeur ; au-dessus il n'y a que des attractions possibles. C'est bien ainsi que le calcul doit s'entendre : mais, physiquement, les forces doivent être bornées aux cas de leur efficacité réelle. Or, d'un côté, l'attraction d'un atome seul sur un autre atome est sans effet sensible à des distances relativement grandes, pour lesquelles on n'a à considérer que des actions entre masses d'atomes liés ; de l'autre, les répulsions n'ont pas même lieu d'exister aux distances moindres que les der-

nières atteintes en fait. On peut donc fixer le corps et l'étendue naturelle de l'atome à la circonscription des plus grandes répulsions possibles, dans laquelle aucun autre atome ne pénètre...

« Tel est le mode le plus rationnel sous lequel les sciences physiques puissent aujourd'hui représenter la matière. Les deux erreurs anciennes et antagonistes l'une de l'autre, celle du tout continu et celle des solides insécables se soutiennent encore dans beaucoup d'esprits. La dernière surtout est une manière d'imagination telle quelle, qui sert à fixer les idées, exactes d'ailleurs, des physiciens et des chimistes...

« Je viens de montrer la physique mathématique arrivant à définir la matière par la force, et à localiser la force dans le point, ainsi que l'entendait Boscovich. Mais je maintiens que, si nous savons nous dépouiller en esprit, aussi bien que nous nous écartons hypothétiquement du préjugé tenace de la continuité, les prétendus points, loin de se réduire à néant par cette manière de voir, nous offriront de véritables corps élémentaires, doués de tout ce qu'il est possible d'enfermer d'intelligible dans l'idée de corps. Ce qui les constitue, c'est de se former, par leur répulsion à l'égard des autres, une atmosphère d'étendue propre, c'est d'agir au delà de cette sphère inviolée en exerçant des attractions dans une étendue plus grande ; c'est, enfin, de se composer entre eux dans diverses positions d'équilibre...

« En ce sens, nous tiendrons pour rationnelle et claire la thèse de l'atome étendu et corporel. L'insécabilité de l'atome est le fait de son unité comme être et comme force indivise à la limite du point d'application [1]. »

Ce point mathématique où la force est localisée, d'où part son action, autour duquel cette action s'exerce à une distance déterminée, Renouvier, avec toute raison, l'assimile à l'atome étendu et corporel de la philosophie ancienne, conservé dans la science proprement dite par beaucoup d'esprits. Le sphère d'action qui l'entoure et dont il est inséparable a bien en effet une étendue réelle, forme bien un volume réel d'une certaine grandeur. S'il en est ainsi, je ne vois pas en quoi il diffère, au point de vue philosophique, du corpuscule insécable de l'atomisme traditionnel. Est-ce que ce corpuscule ne possédait

1. *Troisième Essai de la Critique générale. Les Principes de la nature*, 1re édit., p. 25 et suiv. ; 2e édit., t. I, p. 29 et suiv.

pas aussi, selon les atomistes, jointe à son étendue, une force qui rendait son étendue impénétrable ? Et n'étaient-ils pas obligés d'unifier cette force, en lui donnant un centre d'où venait l'insécabilité de l'atome? L'atomisme dynamique de Boscovich apporte une explication ingénieuse de l'atome étendu, mais ne le supprime nullement. Le point de force n'échappe pas plus que le solide insécable aux critiques de Kant, parce qu'il faut bien joindre à ce point central une sphère d'action d'une certaine étendue, et qu'il faut bien le mettre dans l'espace avec cette sphère d'action.

L'idée du solide insécable, dit Renouvier, n'est qu'une imagination telle quelle, qui sert à fixer les idées des physiciens. — Soit. Mais en est-il autrement de l'atome dynamique? N'est-ce pas aussi l'imagination spatiale, une imagination sans doute plus raffinée, plus savante, plus abstraite, qui se représente ce centre et cette sphère d'action ? Leibniz n'eût certainement pas manqué de dire que l'atome dynamique de Boscovich a quelque chose d'*imaginaire*, tout comme le solide insécable, et que, s'il peut fixer d'une manière plus satisfaisante les idées du physicien, il ne saurait avoir plus de réalité aux yeux du philosophe. Dans la théorie de Boscovich, la substance matérielle est, dit Renouvier, définie par la force, considérée comme principe du mouvement. Mais, en ce sens physique, la force est nécessairement conçue présente et active dans l'espace ; elle n'a de réalité intelligible que par et dans l'étendue spatiale où se produit et se limite son action. Comme l'étendue, spatiale ou corporelle, est évidemment continue, divisible à l'infini, et que l'esprit humain ne peut se dépouiller du *préjugé* du continu sans refuser toute réalité objective à l'espace, je ne vois pas que ce substantialisme dynamique, qui ne peut se passer de l'espace, nous donne les substances simples qu'il semble promettre et qu'exige la thèse ; et je comprends qu'après l'avoir accueilli d'abord dans sa *Monadologia physica*, Kant ait été plus tard conduit par ses réflexions à l'abandonner.

X

Transformer en dilemmes les deux premières antinomies, en y appliquant une logique rigoureuse, telle est l'idée dont le développement a donné naissance au néo-criticisme. L'importance philosophique de cette idée, sur laquelle Renouvier

a voulu appeler une dernière fois l'attention, a été jusqu'ici trop peu comprise. Elle ne saurait, à mon sens, être exagérée. Le philosophe dont elle domine l'œuvre ne semble pas en avoir bien vu, lui-même, toutes les conséquences.

Par cette transformation, on passe, en métaphysique, de l'attitude critique et agnostique de Kant à un dogmatisme assuré, auquel se lient et s'appuient les principes rationnels de la morale et de la religion. Tandis que la Science, la science dite positive, la science du monde matériel, perdant l'autorité absolue que lui accordent depuis longtemps la plupart des esprits cultivés, prend un caractère relatif et pragmatique, en raison de la place qu'y tient l'idée subjective d'étendue, la Philosophie, enfin scientifiquement fondée, apparaît, non plus comme une sorte de poésie abstraite qui fait entendre sur les origines et les fins les chants les plus divers, mais comme la connaissance, rationnellement démontrée et très certaine, du vrai fond des choses.

Mais cette tranformation, telle que Renouvier l'a conçue, telle qu'il l'a présentée en divers écrits, n'est pas suffisamment justifiée. On y trouve des difficultés, des contradictions qu'il n'a pas résolues. Il l'a laissée imparfaite et, par suite, douteuse, pour nombre d'esprits, parce qu'il n'a pas poussé à toutes ses conséquences la critique du continu spatial, qui en est le véritable et unique fondement. En faisant de l'espace, sous le nom de *position*, une catégorie semblable aux autres, il s'était trop éloigné du subjectivisme kantiste et ne s'était pas assez affranchi du réalisme spatial.

Pour s'en affranchir complètement, il faut se rendre compte de la différence qui existe entre les rapports spatiaux et les rapports de temps (coexistence et succession). Kant a méconnu cette différence, parce que son attention s'est portée uniquement sur l'évidente analogie des deux continus d'étendue et de durée. Il lui a paru que ces deux continus avaient une origine semblable ; qu'ils dérivaient et dépendaient également de la constitution de notre sensibilité; qu'ils devaient être tenus également pour subjectifs. Sur ce point, il ne s'est pas trompé. J'ajoute que l'analogie frappante des deux continus s'explique plus simplement qu'il ne pensait : pour affirmer la subjectivité du continu de durée aussi bien que celle du continu d'étendue, il n'était pas nécessaire d'admettre une seconde espèce de sensibilité ou d'intuition différente de la sensibilité ou intuition externe : cette dernière suffisait, le

continu de durée venant de l'imagination spatiale, n'étant qu'une idée-image d'étendue linéaire.

Mais de cette vue générale très juste Kant a cru pouvoir conclure que la subjectivité des deux continus s'étend nécessairement aux deux espèces de rapports qui s'y lient : qu'il faut donc attribuer aux rapports de succession la même idéalité qu'aux rapports de position ; que l'espace et le temps, rapprochés ou assimilés, forment une classe spéciale de principes, lesquels, comme données de la sensibilité, doivent être distingués des concepts ou catégories de l'entendement, dont ils sont la matière. Là est l'erreur fondamentale de son subjectivisme. De là son noumène inconnaissable. De là le caractère d'illusionisme que ne peut éviter sa doctrine, et que se reconnaît à elle-même celle de Schopenhauer, fille légitime de la *Critique de la Raison pure.*

Renouvier, ai-je dit, s'est trop éloigné du subjectivisme kantiste : il n'a pas distingué, pour le retenir, ce qui concerne l'espace de ce qui concerne le temps. Son erreur, inverse de celle de Kant, est d'avoir attribué aux rapports de position la même réalité objective qu'aux rapports de succession. Il n'a pas vu que, si le continu de durée est nécessairement subjectif comme celui d'étendue, auquel il se ramène, avec lequel il se confond, on ne saurait identifier, comme également subjectifs, les rapports de position et les rapports de succession. Pourquoi? Parce que les premiers, nécessairement exprimés par des lignes, n'échappent pas à la nature du continu d'étendue et ne peuvent avoir plus de réalité que ce continu, tandis que la subjectivité, toute spatiale, du continu de durée, laisse subsister entière la réalité objective des rapports de succession.

Cette thèse, que les rapports de position ne peuvent être ni plus ni moins réels que l'étendue où ils sont perçus et dont ils dépendent, je dois rappeler ici que Renouvier l'a très bien établie, contre Vacherot, dans l'*Année philosophique* de 1868. Le passage mérite l'attention :

« Supposons, dit-il, trois points A, B, C ; si le point C est placé à un mètre de A et à deux mètres de B, comment ce rapport de un à deux peut-il exister objectivement sans qu'il y ait deux droites objectives qui en soient les termes ? L'existence objective des lignes, des surface et des volumes résulterait de l'existence objective des rapports de position de leurs points, si celle-ci était admise. L'équation d'un lieu géométrique,

cette expression exacte d'une suite de rapports de position, n'a jamais que la réalité, quelle qu'elle soit, qui appartient à des distances mesurées entre deux points. Si de telles distances sont affaire d'intuition ou de sensation, leurs rapports aussi ne sont que cela ; et si elles sont objectives, l'étendue aussi est objective[1]. »

Cette démonstration très simple est décisive. Il est clair que, si les rapports de position sont objectifs, les distances d'où résultent ces rapports le sont également ; que, si ces distances le sont, il en est de même de toutes les parties de l'étendue spatiale ; enfin, qu'il est naturel de conclure de l'objectivité de l'étendue spatiale à celle de l'étendue des corps et de leurs éléments ; de sorte que la doctrine leibnizienne des monades ou substances simples devient fort douteuse, si la subjectivité des rapports de position n'est d'abord reconnue.

Vacherot ne la reconnaissait pas. Distinguant, comme on l'a vu plus haut, entre l'étendue spatiale ou abstraite et l'étendue corporelle ou concrète, il n'entendait refuser l'existence objective qu'à cette dernière ; en quoi il se séparait de Kant, s'accordait avec les disciples de Leibniz et croyait suivre Leibniz lui-même[2]. Aussi assimilait-il les rapports de position aux rapports donnés dans les autres catégories.

On peut s'étonner que cette erreur des monadistes du XVIIIe et du XIXe siècle doive être reprochée à Renouvier qui a montré si clairement que l'objectivité des rapports de position implique nécessairement celle de l'étendue. Elle s'explique, peut-être, par l'équivoque que présente, dans sa théorie de la représentation, le mot *subjectif*. Tous les rapports donnés par les diverses catégories peuvent être également dits *subjectifs* comme modes de la représentation opposés à l'irreprésentable et inconnaissable chose en soi de Kant, c'est-à-dire en ce sens qu'ils sont tous saisis par l'esprit, par le sujet, qu'ils supposent tous un esprit, un sujet qui les saisit, qu'ils existent tous pour un esprit, qu'ils existent tous comme aperceptibles et aperçus. Dans ce sens général, les rapports de succession, de

1. Voyez, dans l'*Année philosophique* de 1868 l'étude intitulée : *L'Infini, la Substance et la Liberté*, p. 141, note.

2. Il y a lieu de remarquer que, sur ce point, Leibniz ne semble pas en tous ses écrits, d'accord avec lui-même. Si, dans ses lettres au P. des Bosses, il nie, en termes formels, l'existence réelle de rapports spatiaux entre les monades, il paraît bien l'affirmer dans ses lettres à Clarke, où il se sert des mots *situation*, *intervalle*, *distance*, pour expliquer ce qu'il entend par l'ordre des coexistences.

causalité, etc., ne sont pas moins subjectifs que les rapports spatiaux, et les rapports spatiaux ne le sont pas plus que les rapports de succession, de causalité, etc. Renouvier ne considère, semble-t-il, que la subjectivité ainsi comprise, ainsi appliquée aux éléments, quels qu'ils soient, de la représentation. Mais l'espace et les rapports spatiaux peuvent, en outre, être dits *subjectifs*, dans le sens spécial que Kant a donné à ce mot, c'est-à-dire comme dérivant et dépendant de la constitution de notre sensibilité. Ce caractère spécial de subjectivité, Kant l'attribuait au temps et aux rapports de succession comme à l'espace et aux rapports spatiaux. Renouvier le refuse à l'espace et aux rapports spatiaux comme au temps et aux rapports de succession.

La doctrine de Renouvier sur l'espace a besoin d'être modifiée et réformée autant que celle de Kant sur le temps. Cette double réforme, dont j'ai indiqué depuis longtemps la nécessité, peut seul assurer la conversion en vrais dilemmes des deux premières antinomies kantiennes. « D'une part, écrivais-je en 1905, l'idéalisme transcendantal, établi par la critique de Kant, apparaît nécessairement, avec son noumène mis hors de temps aussi bien que de l'espace, comme un illusionisme radical, parce qu'il condamne l'esprit humain à ne connaître les choses que déformées entièrement par la sensibilité interne et externe, et qu'il ne lui permet d'atteindre en elles aucune réalité qui se puisse discerner de l'apparence. D'autre part, la *nouvelle* critique de Renouvier, qui n'admet pas que l'espace doive être séparé du temps et des autres catégories, ne peut exclure le noumène de Kant, qu'en attribuant à tous les phénomènes et à tous leurs rapports la même réalité. De là un système de phénoménisme, où les monades ne sont que les atomes dynamiques de Boscovich doués de perception et d'appétit, et qui, laissant subsister le réalisme des rapports spatiaux, s'accorde mal avec la loi du nombre, avec la logique finitiste On peut ainsi reprocher : à la critique de Kant, de conclure au caractère illusoire de tous les phénomènes et de donner à l'idéalisme une extension, qui lui ôte toute portée véritable ; à la *nouvelle* critique de Renouvier, de méconnaître par un idéalisme resté inconséquent, le caractère illusoire d'un certain ordre de phénomènes[1]. »

1. L'*Année philosophique*. 1905, p. 116.

XI

Si l'opposition de l'infini et du fini doit être considérée comme un véritable dilemme, et si le principe du fini s'impose logiquement à la pensée, il faut tenir pour illusoires tous les phénomènes d'ordre spatial. C'est à quoi l'on est conduit par les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement. Ces arguments célèbres sont fondés sur l'incompatibilité du fini avec le réalisme des rapports spatiaux. Ils n'établissent l'irréalité du mouvement que parce qu'ils établissent celle des deux continus d'étendue et de durée, en montrant l'infini en acte réalisé par le mouvement dans une partie quelconque, si petite qu'elle soit, de ces deux continus, supposés réels.

Aristote a cru pouvoir opposer aux arguments de Zénon d'Élée la distinction de la puissance et de l'acte, une des idées mères de sa philosophie. Et Renouvier voit dans cette distinction « le meilleur ou plutôt le seul moyen d'échapper à ces arguments[1] ». Mais il est facile de se convaincre que c'est là une réfutation qui ne porte pas. La distinction de la puissance et de l'acte ne peut s'appliquer à la ligne que parcourt un mouvement et dont les limites sont posées. Il ne s'agit pas pour cette ligne d'une simple divisibilité ou puissance de division. La division est effectuée par le mouvement ; et les parties en nombre infini de cette ligne parcourue d'une extrémité à l'autre sont évidemment actuelles, si l'on admet la réalité du mouvement. Leibniz ne dit-il pas, comme Zénon, que « l'on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant d'avoir achevé une ligne plus petite[2] » ?

Aristote n'a eu raison en aucune manière des arguments de Zénon d'Élée. Si le mouvement est chose réelle, l'infini spatial, qu'il a parcouru d'un point à un autre, et qui est en acte, non en puissance, est également réel, quelque idée que l'on se fasse de l'espace, qu'il soit considéré comme substance, ou comme attribut, ou comme ordre préétabli de coexistants. Si cet infini spatial n'est pas réel, le mouvement qui l'a parcouru ne saurait l'être davantage, non plus que les rapports spatiaux de coexistence ; et la catégorie de position doit être considérée comme une forme contingente et illusoire de notre sensibilité

1. *Premier Essai de Critique générale*. 2e édit., t. I, p. 78.

2. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain. Avant-propos.*

et de notre imagination, comme l'élément d'une constitution mentale qui peut être transitoire et exclusivement terrestre. Chose curieuse, Zénon avait cru prouver, par sa critique du mouvement, que l'espace continu, uniforme, immobile, immuable, est l'Un, le seul être réel, le seul objet de la *croyance vraie* ; et ce qu'il faut conclure de ses arguments, c'est que les seules réalités, les seuls objets de la *croyance vraie* sont des consciences, que ces consciences sont multiples, et que tout le reste, couleur, figure et étendue, espace, mouvement et force, n'est qu'apparence, objet de l'*opinion*, de la *doxa*.

Renouvier a reconnu et montré, après Leibniz et Berkeley, après Bayle et Collier, que l'étendue ne peut être réelle, ni comme substance, ni comme attribut. Pour lui, comme pour Leibniz, les êtres élémentaires ont cessé d'être les atomes d'Épicure, de Gassendi, de Newton, pour devenir des unités perceptives, conscientes à divers degrés, des monades. Ce qui est une inconséquence de sa philosophie idéaliste et finitiste, c'est qu'il ait *localisé* ces unités conscientes; c'est qu'il ait joint en elles la force (principe de mouvement) à la conscience; c'est qu'il en ait fait des points physiques correspondant dans l'espace à des points mathématiques; c'est que l'étendue, comme rapport de situation de ces unités conscientes, lui ait paru réelle, plus réelle que l'étendue de l'atome, aussi réelle, aussi essentielle à la représentation que tous autres rapports, que le rapport de ressemblance et de différence, que le rapport de nombre, que le rapport de succession, que l'existence même des monades, avec le degré de conscience qui appartient à chacune d'elles.

Je dis que c'est là une inconséquence de sa doctrine idéaliste, car la réalité des rapports de position, — n'oublions pas qu'il l'a établi lui-même, — équivaut à celle de l'étendue, de toute étendue. Et je dis que c'est là une inconséquence de sa doctrine finitiste, car, pour écarter l'infini actuel, pour débarrasser complètement la philosophie de cette ancienne et vénérable erreur et de toutes celles qu'elle a produites, il ne suffit pas de montrer que le continu n'existe pas en soi, qu'il n'est ni attribut ni sujet, qu'il n'existe que dans la représentation. Il ne peut exister dans la représentation, sans y être, par la contradiction infinitiste qu'il y introduit, un principe d'illusion qui pénètre, pour la fausser, la pensée philosophique tout entière. Dire que le continu n'existe que dans la représentation, c'est dire que l'infini qu'il implique est purement

idéal; mais cet infini purement idéal ne laisse pas d'être actuel: son idéalité ne l'empêche pas de réunir deux caractères incompatibles, d'être à la fois *donné* et *infini;* car la raison ne peut le résoudre ni en un tout déterminé, ni en une série indéfinie d'unités discrètes. La contradiction infinitiste nous interdit, non seulement de faire du continu spatial un attribut ou un sujet réel, mais encore de lui accorder la réalité d'un rapport entre coexistants; elle nous oblige de le considérer, ainsi que tout autre continu, comme entièrement illusoire. On peut dire du continu d'espace et de temps que c'est un infini *actuel* d'imagination qui voile aux yeux de l'esprit un infini *potentiel* de monades (espace) et un infini *potentiel* d'événements (temps). Renouvier n'a pas dégagé de la contradiction infinitiste, sur laquelle il a le premier appelé l'attention, toutes les conséquences qu'elle renferme.

C'est du réalisme spatial, bien plutôt que du principe leibnizien de raison suffisante, que les doctrines infinitistes tirent leur force. Le principe de raison suffisante ne résisterait pas sérieusement au principe du fini, si, contre l'évidence rationnelle de ce dernier, n'entrait en lutte, dans l'esprit prévenu et dominé, l'évidence sensible du continu. La philosophie de Leibniz a attribué au principe de raison suffisante un caractère d'universalité et d'absoluité qu'il est impossible d'admettre. « Leibniz, dit Taine, contruisait d'après le principe de raison suffisante toute son idée de l'univers. Et, de fait, c'est par ce principe qu'on s'élève à la plus haute conception d'ensemble, à l'idée d'un tout nécessaire, à la persuasion que l'existence elle-même est explicable [1]. » Taine pousse à leur extrémité logique les conséquences du principe de raison suffisante. Oui, si ce principe devait être regardé comme universel et absolu, l'existence serait explicable. Mais l'existence n'est pas explicable; et c'est pourquoi le principe de raison suffisante ne peut être regardé comme universel et absolu.

L'existence n'est pas explicable : la question de raison sufsante ne peut se poser indéfiniment; on arrive forcément à quelque chose, à quelque loi, à quelque être, auquel elle ne peut s'appliquer et qu'il faut bien affirmer comme un fait, sans avoir rien à répondre à qui demande pourquoi. Il y a une limite aux pourquoi. Y a-t-il une réponse à faire à cette question : Pourquoi quelque chose existe-t-il plutôt que rien?

1. *De l'Intelligence*, 3e édit., t. II, p. 457.

Le principe du fini exige que le nombre des monades soit déterminé, qu'il soit tel nombre, et non tel autre. — Mais pourquoi tel nombre plutôt que tel autre ? — Il n'y a pas de pourquoi ; c'est un fait. — Mais cette contingence mystérieuse est arbitraire et irrationnelle. — C'est précisément la nature même de la contingence d'être *arbitraire*, en ce sens qu'elle exclut l'idée de nécessité, et *irrationnelle*, en ce sens qu'elle ne peut être expliquée par la raison. Est-ce que le moniste, qui s'efforce de ramener à l'unité les diversités, les pluralités que le monde offre à son observation, et l'infinitiste, qui veut que les choses, les êtres dont se compose le monde forment un nombre sans rapport avec l'unité, un nombre sans nombre, ne sont pas obligés de reconnaître l'inexplicabilité fondamentale de l'existence ?

C'est donc bien un dilemme, une opposition analytique, et non une opposition purement dialectique, comme le voulait Kant, que l'on doit voir, avec Renouvier, dans les deux propositions de la première antinomie. Le dilemme *Infini-Fini* met fin à l'agnosticisme profond résultant des preuves qui prétendent et paraissent établir ces deux propositions. Mais, pour donner clairement à ce dilemme toute sa valeur et toute sa portée logiques, il faut y joindre le dilemme *Continu-Discontinu*, qui en est une première et nécessaire application, et qui, posé d'abord par la critique des qualités primaires des corps, lui apporte en même temps une sorte de confirmation psychologique. On écartera ainsi les objections que pourrait suggérer le réalisme des rapports spatiaux et les doutes que pourraient faire naître ces objections. Il est clair, par exemple, qu'aux yeux de celui qui pose les deux dilemmes *Infini — Fini* et *Continu — Discontinu*, en les liant l'un à l'autre, en les expliquant l'un par l'autre, « l'objection de la flèche que l'on suppose lancée par un archer, dans le vide, aux limites du monde, et dont on demande ce qu'elle devient », perd toute espèce de sens et doit paraître au-dessous de la discussion.

C'est surtout dans la transformation de la seconde antinomie que le dilemme *Continu — Discontinu* joue un rôle important. Il ne permet pas de voir un véritable dilemme dans la contradiction de ces deux termes : *Substance étendue — Substance simple*. Pourquoi ? Parce qu'il nous oblige à reconnaître, cette fois avec Kant, entre ces deux termes, une opposition purement dialectique ; parce qu'il nous oblige à rejeter les deux espèces de substances comme supposant, aussi bien

l'une que l'autre, la réalité de l'étendue. Opposé à la monadologie physique de Boscovich, il enlève à la monade la force localisée en un point et la sphère d'étendue où s'exerce son action. Il ne lui laisse que les propriétés psychiques. Le véritable dilemme qui, dans l'idéalisme néo-criticiste, tel que je l'entends, doit remplacer la seconde antinomie, est celui-ci : *Substance* ou *Matière* — *Conscience* ou *Personnalité* [1].

J'ajoute que ce second dilemme (*Matière* — *Conscience*) ne permet pas d'échapper au premier (*Infini* — *Fini*), d'échapper à l'option pour le *Fini*, qui est imposée par le principe de contradiction. Pourquoi? Parce qu'il montre dans le monde de la représentation, dans les consciences dont ce monde est composé, des unités et des nombres qu'il est impossible de tenir pour subjectifs et de réduire à des apparences.

F. PILLON.

1. Je tiens que les mots *substance* et *matière* peuvent être considérés comme synonymes au point de vue philosophique et, comme tels, appliqués, aussi bien l'un que l'autre, au permier terme de ce dilemme. L'idée de substance n'a jamais été qu'une idée de matière, qu'une image d'étendue. J'ajoute que les mots *force*, *énergie* sont également, à mon sens, synonymes de *matière*, parce qu'ils renferment l'idée de mouvement, donc aussi celle d'espace, en un mot, parce qu'ils supposent le réalisme spatial. Les savants se font illusion qui croient, en les employant, exprimer la vraie nature des choses. Leur substantialisme dynamique ne peut être qu'une espèce du genre matérialisme. Quant au second terme du dilemme, il peut être indifféremment designé par les mots *conscience, esprit, personnalité*. On remarquera que, si ce second terme, la conscience, est une unité composée, l'analyse y montre sans peine des éléments psychiques simples (perceptions, désirs, volitions), lesquels sont inséparables de l'unité synthétique qu'ils forment, comme cette unité est inséparable de ses composants. La composition de la monade-conscience n'a donc, à vrai dire, rien de commun avec celle de l'étendue spatiale ou corporelle, qui, par sa nature, exclut absolument le simple.

LE FINITISME DE DUHRING

« Non seulement par les problèmes qu'elle soulève, écrivait naguère M. Höffding[1], mais par le style noble et antique où elle est écrite, et la liaison de la pensée avec la personnalité qu'elle affirme, la philosophie de Dühring est un des essais les plus caractéristiques de la pensée de notre temps. »

Eugène Dühring est très peu connu en France. Aucun de ses ouvrages n'a été traduit. Si l'on fait abstraction des douze pages que lui consacre M. Höffding, aucune histoire de la philosophie moderne en langue française ne s'arrête à indiquer ses idées. Aucun article, que je sache, n'a résumé et apprécié sa doctrine, car on ne peut vraiment regarder comme un exposé critique de sa pensée la très spirituelle et mordante chronique où jadis Victor Cherbuliez a raconté la révocation de Dühring, lorsque l'Université de Berlin lui retira le droit d'enseigner chez elle comme *privat docent*[2]. On ne peut non plus regarder comme un exposé critique vraiment suffisant les quelque deux pages[3] incluses dans un article plus récent sur un écrivain qui a été partiellement et momentanément un disciple de Dühring : Heinrich von Stein. L'auteur de ce très intéressant travail, se plaignant à bon droit que « l'on ne connaît pas en France, autant qu'il le mérite, Dühring, le philosophe aveugle », remarquant que « la secte de ses adhérents commence à pulluler dans les universités allemandes » et essayant de donner en quelques mots un aperçu du « Dühringisme », déclare lui-même son « esquisse incomplète et fragmentaire ».

1. *Histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 588. (F. Alcan)

2. Une révocation à l'Université de Berlin, par G. Valbert. *Revue des Deux Mondes*, t. XXIII, 1877, p. 210.

3. Un philosophe wagnérien : Heinrich von Stein, par M. Houston Stewart Chamberlain, *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1900, p. 840-841.

Je n'ai pourtant pas l'intention de présenter un tableau complet de tout l'ensemble de la philosophie de Dühring. Je voudrais seulement attirer l'attention sur un point capital de cette philosophie, par où elle présente de frappantes analogies avec la doctrine de Renouvier. Et cette étude même du finitisme de Dühring, je n'ai pas la prétention de la faire ici d'une manière absolument exhaustive. A mon grand regret, il m'a été impossible de me procurer les deux premiers ouvrages de l'auteur depuis longtemps épuisés en librairie et qui auraient été tous les deux du plus haut intérêt dans la question spéciale dont il s'agit : d'abord une thèse composée pour obtenir le grade de docteur et la *venia docendi*, *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica* (Berlin, 1861) ; et puis et surtout un ouvrage sur les bases logiques de la science et de la philosophie où il exposait sa théorie de la connaissance, *Natürliche Dialectik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie* (Berlin, 1865). « Ce livre, écrit M. Höffding au sujet de ce dernier ouvrage, est un des plus excellents travaux qui aient été faits sur la théorie de la connaissance dans la dernière partie du siècle : il est devenu une rareté littéraire même maintenant, car l'auteur n'a pas publié de seconde édition, peut-être parce que son point de vue se changea plus tard dans un sens plus positiviste. Et, cependant, c'est sûrement le meilleur de tous les ouvrages de Dühring, aussi bien pour le fond que pour la forme[1]. » Je me référerai surtout, pour exposer la pensée de Dühring, aux plus récents de ses ouvrages essentiels : *la Philosophie de la réalité*, qui est de 1895 ; *la Logique*, qui est de 1878, mais qui a été rééditée en 1905, et l'autobiographie dont la dernière édition est de 1903. Lui-même, il est vrai, dans l'avant-propos de *la Philosophie de la réalité*, affirme que ses pensées fondamentales sont demeurées constamment les mêmes, telles qu'il les avait exposées dans *la Dialectique naturelle*, telles même qu'elles étaient en germe dans la dissertation de 1861. Il n'a progressé, à son propre jugement, que dans l'élargissement des points de vue et dans la précision plus grande apportée à formuler et à faire ressortir l'antithèse que son système forme avec la tradition.

1. *Histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 576.

I

Comme le note M. Chamberlain, « le point fondamental de la philosophie de Dühring est la *négation de l'infini*[1] ». Cette négation de l'infini est présentée parfois par Dühring en des termes qui rappellent tellement Renouvier que l'on ne peut éviter de se demander si l'un des deux penseurs n'a pas connu l'autre. Il paraît bien cependant qu'il y a indépendance complète de chacun d'eux. Ils ne se citent jamais mutuellement. Il est vrai que l'un des deux pourrait avoir utilisé l'autre sans le dire. Mais il ne semble pas que ce soit le cas.

Tout idée d'emprunt doit être écartée du côté de Renouvier. L'auteur des *Essais*, ne lisant pas l'allemand, n'eût guère pu utiliser au moment de ses premiers écrits philosophiques les œuvres du philosophe de Berlin. Il eût pu, à coup sûr, lire la thèse latine : mais comment eût-il pu connaître, dès son apparition, une dissertation académique publiée à l'étranger par un auteur encore inconnu et en un temps où le mouvement de librairie était bien moins rapide que de nos jours ? D'ailleurs, ainsi que le montre un simple examen des dates, Renouvier avait publiquement formulé ses principes essentiels avant que Dühring eût publié une seule ligne. Les *Essais* de Renouvier ont paru : le premier en 1854, le second en 1859 — et la thèse latine de Dühring sur le temps, l'espace et la causalité est de 1861. Le troisième et le quatrième Essai de Renouvier ont paru en 1864 — et *la Dialectique naturelle* de Dühring est de 1865. La question de priorité doit assurément se trancher en faveur de Renouvier, puisque, comme l'écrit M. Pillon, « de 1854 à 1902, la philosophie de Renouvier, en ce qui la caractérise essentiellement, est vraiment unique[2] ». Il y a plus. Dühring lui-même raconte dans son autobiographie comment et quand il est arrivé à son finitisme. Or, s'il a été de bonne heure en marche vers la négation de l'infini actuel, il n'y est pourtant arrivé qu'entre vingt et trente ans, c'est-à-dire entre 1853 et 1863. Cette période de gestation, si l'on peut ainsi dire, commence au moment où finit celle de Renouvier. Car Renouvier a cessé d'être infinitiste pendant la dizaine

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1900, p. 841.

2. *Année philosophique*, 1905. Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier, par F. Pillon, p. 97.

d'années qui a séparé son article *Philosophie* dans l'*Encyclopédie nouvelle* de Jean Reynaud (1844) de son *Premier Essai de Critique générale* (1854). Renouvier a donc non seulement la priorité de publication, mais la priorité de conception.

Il ne faudrait pourtant pas conclure de là que Dühring s'est inspiré de Renouvier. Quels que puissent être les défauts de Dühring, la lecture de son attachante autobiographie, où l'orgueil éclate sans doute à chaque ligne avec une étonnante faculté de mépris, mais où la sincérité n'apparaît pas dans un moindre relief, montre en lui une loyauté passionnée, un sens aigu de la justice, une probité au-dessus de tout soupçon. Si Renouvier avait exercé une influence quelconque sur lui, il n'aurait certainement pas hésité à le proclamer publiquement, comme il a reconnu d'autres influences diverses qu'il a subies. Il l'aurait pu d'autant mieux que, quand bien même il aurait été redevable à Renouvier sur ce point à coup sûr capital, il lui resterait encore assez de vues personnelles, assez d'idées divergentes d'avec celles de Renouvier, pour que son originalité ne fût pas vraiment compromise.

Ainsi l'indépendance réciproque de Dühring et de Renouvier paraît incontestable. Il n'était pas hors de propos de mettre ce fait en lumière. Il y a un intérêt plus qu'historique à constater que deux penseurs de cette trempe et qui diffèrent sur tant de questions sont arrivés sans se connaître l'un l'autre à une conviction identique sur l'absurdité foncière de l'infini de quantité réalisé et sur la fécondité théorique et pratique du rejet décidé de cette absurdité.

II

Dühring a raconté lui-même sa vie et décrit sa personnalité, ses intentions, ses efforts dans un ouvrage intéressant et curieux intitulé : *Cause, vie et ennemis. Œuvre capitale et clef de tous ses ouvrages*[1]. Je me bornerai à mettre ici en saillie ce qui concerne son finitisme.

Né en 1833 à Berlin, Eugène Dühring eut pour premier maître son père qui s'occupa avec beaucoup d'intelligence et de soin de son éducation. De bonne heure l'enfant prit goût

1. *Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Schriften*, von Dr. E. Dühring. Zweite, ergänzte und vermehrte Auflage. Leipzig, Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1903 (La première édition avait été publiée en 1882).

aux mathématiques et principalement à l'astronomie. « Les livres savants dans notre maison, écrit-il, étaient principalement mathématiques et en particulier astronomiques. La géographie et l'histoire étaient déjà moins abondamment représentées. Quant aux poètes, je ne les abordai qu'après la mort de mon père; jusque-là, c'est tout au plus si j'avais appris à connaître oralement, par suite sans aucune lecture, des poésies isolées, par exemple des fragments des poésies de Schiller. Pourtant j'avais, du côté du sentiment, une compensation, quelque chose même de plus et de mieux qu'une simple compensation à l'excitation poétique. Celle-ci peut être dangereuse à un âge trop tendre. Les nerfs peuvent être tordus en une sentimentalité fausse, ou, au contraire, ils peuvent être pour ainsi dire tout à fait émoussés. Le second danger est encore pire que le premier. On peut donc se dire heureux, dans notre époque moderne, d'une part ultra-sentimentale, d'autre part blasée, émoussée et brutale, si l'on n'a été gratifié qu'avec circonspection et qu'aussi tard que possible des prétendus cadeaux dont les belles-lettres de l'antiquité classique et des temps modernes font les frais. Il y a un objet plus convenable pour le sentiment de la jeunesse, à savoir l'étendue et l'ordre astronomique du monde... Je ne me laissai pourtant pas du tout décider, même par l'astronomie et son pathos parfois inepte, à sombrer dans une infinité déréglée. Si petites que m'apparussent les dimensions de notre monde terrestre par rapport au groupe des étoiles fixes, c'étaient pourtant toujours des grandeurs absolues et indépendantes, dont l'importance était étrangère à toute relativité. J'avais déjà alors bien trop le sentiment de la réalité pour pouvoir me perdre dans de fausses représentations de l'immensité et de l'éternité. Ce qui m'attirait, ce qui m'intéressait, c'était la régularité et le fondement rationnel des événements astronomiques, comme aussi la vérité au sujet des dimensions cosmiques. Ces choses constituaient pour moi un domaine où le sentiment trouvait sa satisfaction... Je considère un enseignement judicieusement organisé des faits astronomiques et de leur ensemble rationnel comme le commencement le plus substantiel et le plus bienfaisant de la culture. La jeune sensibilité est doublement excitée par une telle étude; intelligence et sentiment reçoivent tous deux leur dû... Les sciences naturelles et surtout l'astronomie s'offrent ici, lorsqu'elles sont poursuivies dans le sens indiqué plus haut, comme le point de départ le

plus solide, pour former la conception du monde. non pas seulement conformément à l'intelligence. mais aussi dans la direction de la sensibilité [1]. »

Il est remarquable que Dühring, pénétré si jeune encore d'un enthousiasme si intense pour l'astronomie, ait cependant réussi à échapper aux tentations d'infinité spatiale qui peuvent si aisément surgir en ce domaine. Il y a d'autant plus lieu d'en être frappé qu'en somme si l'infini a pu avec et après Descartes être identifié avec le parfait et obséder désormais les philosophes modernes, l'origine de cette nouvelle idée de l'infini, renversement de l'idée antique qui identifiait infini et imparfait, doit être cherchée dans les écrits de Giordano Bruno. Et Giordano Bruno l'avait puisée dans la contemplation de l'infinité des cieux sous l'influence des nouvelles découvertes astronomiques. Dühring admire beaucoup Giordano Bruno, mais il ne lui a pas pris son infinitisme, dont il s'étonne comme d'une bizarrerie, d'une fantaisie effrénée [2].

Après la mort de son père, Dühring entra dans un gymnase. Il se plaint beaucoup de l'enseignement qu'il y a reçu. En particulier, il avait déjà auparavant, soit sous la direction de son père, soit tout seul, tellement travaillé les mathématiques, que l'instruction donnée au gymnase sur ces matières ne fit que l'ennuyer. « Je sentais cet élément de surcharge d'autant plus qu'il ne s'agissait là pour moi, qui avais depuis longtemps dépassé les mathématiques de l'école, que d'un travail de métier, en somme d'un travail mécanique de calcul comme aussi d'écriture et de dessin. Je cherchai un dédommagement pour moi-même dans une réflexion plus approfondie sur les difficultés de la science. Ainsi je travaillai déjà alors à supprimer la chimère, transmise par la tradition, de l'infiniment petit [3]. Mais les nuages, dans lesquels une autorité

1. *Sache. Leben und Feinde*, p. 15-18.

2. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 9.

3. Comparez ces déclarations de Renouvier : « La lumière me vint enfin à la suite d'un effort repris bien des fois depuis ma sortie de l'École polytechnique, et continué avec une sorte de passion, pour me rendre un compte que je pusse appeler rationnel de la méthode infinitésimale en géométrie. J'étais, je l'ai dit, fortement attaché à l'infinitisme, relativement à l'ordre concret des choses, à la nature. Je ne cherchais pas moins, avec une entière sincérité, à m'expliquer l'usage légitime, dans l'ordre abstrait, en mathématiques, de ces infiniment petits qu'il faut traiter tantôt comme rigoureusement nuls et tantôt comme soutenant entre eux des rapports. Rien ne pouvait me satisfaire. Cette question est, on le sait, la croix avouée des méthodes d'enseignement de la géométrie depuis deux siècles. Auparavant

respectée pendant des siècles a voilé de tels concepts, ne se laissèrent pas complètement dissiper d'un seul coup. De fausses idées philosophiques, comme les idées kantiennes de l'infinité, agissaient sur moi comme un frein, et ainsi ce n'est que plus tard que je pus arriver à ce système aussi simple que naturel, qui enlève tout manque de clarté et ôte tout mysticisme des divers concepts équivoques de la tradition mathématique et qui ne rationalise pas seulement d'une manière complète les représentations, mais aussi les rend plus facilement applicables, et fécondes dans une mesure agrandie[1]. »

Dühring n'a jamais pu pardonner à Kant, d'avoir sinon failli le rendre infinitiste, du moins retardé le plein épanouissement du finitisme en son esprit. Tout de suite d'ailleurs les affirmations et les constructions de la « raison pratique » ont été antipathiques à Dühring, élevé par son père dans l'areligion la plus complète et absolument fermé dès l'enfance à tout besoin et à tout sentiment religieux. Mais, pendant une certaine période de sa vie, tout en repoussant les postulats kantiens de l'immortalité et de la divinité, il n'était pas absolument rebelle à l'influence kantienne. Il faisait un départ entre le pur théologique qu'il rejetait sans hésitation et le pur métaphysique qu'il discutait et dont parfois il s'inspirait au moins en partie. Il se l'est reproché depuis, et l'évolution de sa pensée l'a entraîné toujours plus loin de Kant et lui a rendu le philosophe de Kœnigsberg toujours moins sympathique. « J'étais bien loin de m'apercevoir, comme je l'ai fait depuis, déclare-t-il, que Kant n'a fait que ramasser quelques miettes de Rousseau, et pour le reste n'a été précisément qu'un ... professeur de métaphysique... J'ai pris Kant au sérieux sur tous les points qui ne concernaient pas sa théologie, à savoir qui ne concernaient pas sa divinité et son immortalité. Ce que je cherchais chez lui, c'étaient les explications logiques sur l'espace, le temps, la causalité et l'infinité. Là où il me paraissait devenir théologique dans sa manière, je jetais par-dessus bord de telles manifestations. Mon erreur était, comme je m'en suis aperçu plus tard, la persuasion déplacée où j'étais que le professeur de Kœnigsberg s'était réellement préoccupé de recherches vraiment scientifiques. En réalité il n'avait fait

elle n'était que latente. » (Les Labyrinthes de la métaphysique. *Critique philosophique*. 13 décembre 1877, p. 311-312).

1. *Sache, Leben und Feinde*, p. 49-50.

que chercher des appuis pour le résidu d'une foi religieuse pauvre et terne, et cette foi elle-même n'était qu'un écho des *Confessions* de Rousseau... ; le professeur Kant a vécu des idées de ce réel génie qu'il a présenté au public mal habillé, mal tressé et scolastiquement fastidieux aussi bien que professoralement affaibli[1]. »

Voilà assurément un côté par où Dühring se sépare de Renouvier. Ce n'est pas Dühring qui eût accepté de donner à sa doctrine le nom de néo-criticisme. On l'eût sans doute bien étonné en lui apprenant qu'un finitiste aussi résolu que lui, à savoir Renouvier, d'abord ne laissait pas d'être kantien à sa manière, quoique avec corrections, et puis trouvait dans le finitisme lui-même, non pas précisément la démolition définitive, mais plutôt la confirmation de la foi morale et religieuse de Rousseau et de Kant.

Mais encore comment et quand Dühring est-il arrivé à la négation décidée de l'infini ? « En ce qui concerne la voie qu'a suivie mon esprit, raconte-t-il, j'ai commencé avec le côté en apparence impersonnel des pensées traditionnelles ou plutôt des difficultés de la pensée. Déjà comme écolier, j'étudiai la science précisément dans ses difficultés, et j'étudiai ces difficultés là où la science se présente la plus sûre et la plus forte, dans la mathématique. Mon premier problème a été celui de l'infini. Je l'ai pris et repris maintes et maintes fois, et, entre vingt et trente ans[2], je l'ai finalement résolu à ma propre satisfaction. Le mouvement brusque et rapide de l'esprit, si je puis ainsi dire, qui a été nécessaire pour sa complète solution, apparaît après l'action à peine comme un travail. Mais ce ne sont pas seulement des forces intellectuelles, ce sont aussi des forces morales qui ont dû collaborer à cette conversion pour la rendre possible[3]. » Ici Dühring se plaint amèrement de la façon dont certains mathématiciens tenus pour grands ont voilé les difficultés ; il déclare en avoir été « dégoûté moralement ». D'ailleurs il n'éprouve aussi que du mépris pour l'insuffisance intellectuelle, sur ce point, de ma-

1. *Sache, Leben und Feinde*, p. 73-74. Ailleurs, appréciant encore avec beaucoup de vivacité le « professeur Kant », il l'accuse d'incapacité pour les notions mathématiques, de faiblesse morale, de timidité, etc... (*Ibid.*, p. 320).

2. Donc entre 1853 et 1863 — mais sans doute avant 1861, année où parut sa Dissertation *De tempore, spatio*, etc...

3. *Sache, Leben und Feinde*, p. 319.

thématiciens de réelle valeur, tels que Newton. Il loue, au contraire, « l'éléate Zénon, chez lequel subsiste une fausse conception de l'infini tout embarrassée de contradictions [1] », mais « dont la dialectique était pourtant encore plus conforme à la nature que la dialectique, dirigée contre l'intelligence, des professeurs dans le genre d'un Kant [2] ». Il loue aussi, quoique sa tentative n'ait pas pleinement réussi, un Lagrange, dont il admire non seulement la pénétration et l'élégance, mais aussi l'effort moral vers la vérité, « un sens de la vérité rare chez un savant ». « En fait, continue-t-il, le déblaiement du spectre de l'infinité mathématique faussement réalisée fut pour moi aussi en même temps le moyen d'introduire l'absence de contradiction et l'honnêteté, la probité, dans la conception générale du monde [3]. »

Lorsque Dühring voulut obtenir l'autorisation d'enseigner et passer son examen de doctorat, il écrivit une dissertation *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica* : il s'attaquait au calcul infinitésimal et mettait tous ses soins à éclaircir le concept équivoque de l'infiniment petit, et il discutait les questions centrales de la philosophie, telles qu'elles étaient venues au premier plan dans les derniers siècles depuis Locke et Hume, comme à travers Kant et finalement à travers Schopenhauer. « Je me tournai, explique-t-il, dans le domaine nommé métaphysique, contre les équivoques et les assertions sans solidité de Kant, donc spécialement contre les représentations indécises et chimériques du caractère simplement illusoire de l'espace et du temps. J'écrivis dans le sens de ce que j'ai nommé plus tard doctrine de la réalité. [4] »

En 1865, parut *la Dialectique naturelle*, que Dühring lui-même caractérise comme étant « une logique supérieure, à parler proprement une logique de l'infini [5] ».

Dès lors, le même point de vue finitiste se retrouve explicitement formulé ou supposé implicitement dans les ouvrages postérieurs de Dühring : *la Valeur de la vie* (1865), *la Logique et la théorie de la Science* (1878), *la Philosophie de la réalité* (1895).

1. *Sache, Leben und Feinde*, p. 325.
2. *Ibid.*, p. 321. Cf. p. 92-93.
3. *Ibid.*, p. 319-320.
4. *Sache, Leben und Feinde*, p. 320. Cf. p. 87-92.
5. *Ibid.*, p. 115.

III

A travers toute l'histoire de la philosophie, déjà depuis les Eléates, se traîne péniblement et se perpétue une contradiction à laquelle les penseurs les plus hardis et les plus puissants se sont toujours heurtés, sans découvrir véritablement et mettre en pleine et décisive lumière la pierre de scandale. Dühring pense avoir réussi à dévoiler et écarter cette contradiction fondamentale en posant dès le début de son activité philosophique, déjà dans sa *Dialectique naturelle*, la loi du nombre déterminé, qui n'est ni simplement logique, ni simplement mathématique au sens ancien de ces désignations, mais qui, combinant la logique et les mathématiques dans une union profonde, fournit un point de départ nouveau, un point de vue fécond et toute une méthode[1].

Dühring croit à la valeur absolue du nombre. Avec ceux qui se font fort d'affirmer que le nombre est une illusion et n'existe pas, il ne « veut pas disputer : ils donnent son congé à l'intelligence[2] ». Il ne se lasse pas de repousser la philosophie critique « à la façon du professeur Kant » : il ne peut accepter que l'on proclame l'incognoscibilité de la chose en soi, sous prétexte que notre connaissance serait déterminée, non seulement par la nature des choses, mais encore par notre propre nature[3]. Il voit dans une telle conception une accommodation hypocrite des résultats de la pensée à ce que réclame le besoin religieux ou pseudo-religieux d'admettre un au-delà. Le nombre est pour lui un exemple des concepts qui expriment l'existence de telle sorte qu'entre la réalité et le concept, entre l'objet et le sujet, il ne se produit aucune interpolation venant de la nature du moi. Lorsqu'on se place immédiatement sur le terrain du nombre, on rend impossible la différence de ce qui est « en soi » et de ce qui n'est pas « en soi » ; le nombre introduit dans une sphère de la connaissance, à l'intérieur de laquelle le subjectif et l'objectif sont un et unis, et même dans un certain sens coïncident identiquement[4]. Dans le nombre, le subjectif et l'objectif se recouvrent immédiatement. Il y a

1. *Sache, Leben und Feinde*, p. 258.
2. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 5-6.
3. Cf. *Sache, Leben und Feinde*, p. 321.
4. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 10. Cf. *Sache*, p. 321.

identité de contenu dans le nombre, soit qu'il s'agisse des objets réels inconnus, soit qu'il s'agisse de la représentation que l'esprit s'en fait. Il y a accord parfait entre les choses qui en soi sont données en nombre déterminé, et le moi qui pense le nombre de ces choses. On ne voit pas ce que cela pourrait signifier de prétendre que le nombre de ces choses est purement subjectif et n'existe pas dans l'objet. Ici échouent tous les efforts d'obscurcissement métaphysique qui tentent de rabaisser la vérité de l'intelligence à n'être que quelque chose de purement subjectif. Ici apparaît toute l'impuissance de la prétendue critique de Kant; car on ne peut, par des sophismes, écarter l'absolue réalité, nier l'absolue objectivité du concept. Sans doute, en un sens, la pensée connaissante est quelque chose qui s'ajoute à la réalité inconnue: mais la réalité ignorée se traduit pleinement et exactement dans la pensée, sans perdre la plus petite parcelle de son contenu essentiel [1]. « La représentation du nombre est sans doute toujours quelque chose d'autre que le nombre même tel qu'il existe dans les objets comptés; mais toutes les lois du domaine des nombres se rapportent à ce qui est commun aux deux, à savoir déjà au nombre simplement pensé et par là médiatement au nombre existant sans être pensé dans le domaine des choses réelles [2]. »

Étant donnée la valeur absolue du nombre, la loi du nombre déterminé a ainsi une valeur absolue. Et voici cette loi : « Dans le sens de la possibilité, l'infini existe sans contradiction [3]. » Mais « tout nombre qui est pensé comme quelque chose d'achevé, est un nombre déterminé, c'est-à-dire exclut l'idée de l'infinité. Seul l'inachevé dans l'accumulation des nombres peut s'écouler à l'infini; car ce n'est qu'à ce qui n'est pas encore terminé, donc pas complété, consommé, que l'on peut encore ajouter quelque chose. Un compte terminé qui ne donnerait pas un nombre, ou encore une infinité d'unités serait la plus complète contradiction. Cette contradiction ne peut pas être quelque chose de simplement subjectif: il faut l'écarter de tout ce qui devient objet de la pensée [4]. » La loi du nombre déterminé vaut donc absolument; elle vaut pour l'idéalisme

1. *Logik und Wissenschaftstheorie*. Denkerisches Gesammtsystem verstandes-souveräner Geisteshaltung, 2e édition, 1905, p. 180-181.

2. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 10.

3. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 14.

4. *Ibid.*, p. 5.

comme pour le réalisme, pour le rêve comme pour la réalité. Aucune fantaisie, aucune imagination, aucun songe ne peuvent se dérober à sa juridiction. Elle vaut, comme la logique elle-même, dans tous les cas, dans le domaine de ce qui est simplement représenté comme dans celui qui est proprement et en soi réel. « Supposé donc que quelqu'un se plaise à imaginer que tout n'est qu'un songe, les événements et les images isolés de ce songe total ne pourraient toujours être pensés que dans un nombre déterminé, c'est-à-dire qui demeure fini. Quand bien même l'existence entière, à partir de tout le passé jusqu'à aujourd'hui, ne serait qu'un songe qui se développe, et quand bien même les êtres isolés ne seraient que des pièces de ce rêve universel, aucune puissance pourtant ne pourrait faire que ces êtres et ces pièces soient présents en nombre infini. Une continuation de choses de ce genre peut aller à l'illimité, mais l'achevé et le passé ont leur nombre déterminé d'unités séparées, quoiqu'on ne connaisse pas toujours ce nombre. L'infinité achevée est dans tous les cas exclue comme contraire à la pensée[1]. »

Dühring ne se lasse pas de proclamer la valeur absolue de sa loi du nombre déterminé : « En face du nombre, il n'y a, en ce qui concerne notre thèse fondamentale, aucune antithèse, donc aucune prétendue antinomie. Aucun scepticisme, aucun point de vue critique faussement ainsi nommé, par exemple à la façon d'un Kant, ne seraient en état de produire par magie une thèse contraire avec convenance et droit et sans se rendre coupable d'une absolue contradiction à la pensée ou absurdité. En particulier, la thèse qu'il pourrait y avoir une infinité comptée d'unités discernables, serait la couronne de tout contre sens qui ait jamais été apporté sur le marché... Ne pas connaître le principe et s'y heurter, cela trahit seulement un manque de réflexion dans une direction tout à fait déterminée; le connaître et ne pas le reconnaître pour vrai, cela indique une lacune dans la capacité de réfléchir : le contredire par une thèse opposée, c'est montrer qu'on a l'esprit faux[2]. »

Le principe du nombre déterminé peut et doit être employé comme fil conducteur pour connaître de plus près tout l'être réel et pensable et pour exclure les représentations déréglées.

1. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 6.
2. *Ibid.*, p. 7.

Dühring applique par exemple ce principe d'abord à ce qui est numérable *dans l'espace*. « Le nombre des corps du monde. est à chaque instant précis (sans extension, sans durée) un nombre déterminé. D'autres conceptions du monde ne se préoccpent pas de ce point, elles le laissent indécis en le passant sous silence. elles n'ont même pas proprement et clairement conscience de la question spéciale... Le nombre des corps du monde est-il fini ou infini? Cette question ne se décide par aucun subjectivisme spatial. Elle demeure toujours, et elle subsiste dans toute sa détermination, quand bien même l'espace serait changé en une production de rêve et quand bien même une objectivité correspondante à l'image du monde serait posée comme n'étant pas présente. On devrait d'abord éliminer le nombre et avec lui les choses même. et pousser le subjectivisme jusqu'à l'absurdité la plus pure pour se débarrasser aussi de cette question relative au nombre des choses ou plutôt pour produire l'apparence métaphysique d'un tel débarras[1]. »

A une telle question, estime Dühring, il n'y a pas moyen d'éviter de donner une réponse déterminée. Et la réponse n'est pas douteuse. Les étoiles ne sont pas innombrables, quoique ne puissions pas les tirer toutes à nous pour compter ou estimer leur nombre. Il peut y en avoir autant qu'on voudra de celles qui ne sont pas atteintes par nos télescopes ; elles ne peuvent pas s'élever au-dessus d'un nombre assignable, sinon par nous, du moins en soi. Ce nombre nous est inconnu, mais il existe en soi. Son augmentation ou sa diminution constante est à la vérité, non pas seulement concevable, mais très probable en vertu de l'accumulation ou de la séparation de parties de matière ; mais cette future augmentation ou diminution n'a rien à faire avec le nombre solide pensé à l'instant[2].

Après l'espace, *le temps*. Dühring applique hardiment le principe du nombre déterminé aux événements passés, au contenu distinctement numérable du temps, en particulier du passé : « Ce qui est dans le temps derrière nous est manifesment une série d'événements isolés discernables... Par exemple, le nombre des générations auquel on est arrivé jusqu'à présent ne peut pas être infini[3]... Tout ce qui est de la

1. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 8-9.
2. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 9.
3. *Ibid.*, p. 6-7.

même espèce que ce que nous connaissons, a son commencement. La vie a son commencement; la conscience n'a pas toujours été. Tous les événements successifs discernables ne sont jusqu'à aujourd'hui accumulés qu'en nombre déterminé et non pas en infinité. Les révolutions de la terre jusqu'à aujourd'hui ont leur nombre, et, si nous reculons jusque derrière l'origine du système solaire ou de tous les systèmes solaires, tous les actes qui se sont succédé comme indépendants et discernables sont numérables. L'idée déréglée, que l'accumulation de ces actes discernables pourrait n'être pas un nombre, appartient à l'antiquité, et par suite à l'enfance de la pensée ou plutôt de l'imagination, qui pose comme infini tout ce où elle ne voit pas de près la fin et qui se comporte avec l'univers comme avec une nappe d'eau pour laquelle elle n'aperçoit aucune rive de l'autre côté et que dès lors, superficiellement, sans réflexion plus approfondie et sans remarquer le contre-sens, elle pose comme infinie [1]... La somme des unités, jusqu'au point du temps présent considéré sans extension, doit être une somme finie, et cela implique, en outre, que la série doit être issue d'une première unité et pour ainsi dire d'un premier nombre. Le nombre des événements indépendants et conçus comme discrets est un nombre déterminé et a un commencement [2]. »

Il y a encore ici une nécessité qui s'impose absolument à la pensée, qu'il s'agisse de rêve ou de réalité, de réalisme ou d'idéalisme. Que les événements se succèdent vraiment en fait, en réalité, ou qu'ils se succèdent seulement dans notre représentation, notre idée, ils ne peuvent pas, lorsqu'ils se sont succédé, ne pas former une série qui a commencé et qui comprend un nombre fini de termes. « L'intelligence humaine aura par là la satisfaction d'apprendre et de se confirmer qu'elle ne s'est pas niée elle-même jadis déjà dans les temps primitifs, lorsqu'elle a supposé que le monde proprement dit avait un commencement [3]. Ce n'est que la spéculation postérieure qui l'a désorientée, en l'amenant à confondre l'être sans origine avec le monde qui a eu une origine. Il y a une haute satisfaction à pouvoir finalement triompher de ces déviations avec une claire conscience et à renvoyer ces doctrines

1. *Sache, Leben und Feinde*, p. 322.
2. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 10-11.
3. Cf. *Sache, Leben und Feinde*, p. 321-322.

prétendues hautement philosophiques au sujet de l'inengendré là où elles sont de mise, à savoir hors du domaine de la conception du monde dans celui de l'être pour ainsi dire avant le temps[1]. »

En effet, d'après Dühring, « si l'on veut dépasser le premier commencement des événements, donc aussi l'événement premier, on trouve que l'on est arrivé à un être sans événement, dans lequel aucune succession et aucun échange rythmique n'a lieu. D'après la présupposition, on est, en effet, déjà parvenu, dans la régression, à l'événement extrême, avec lequel s'épuise le nombre déterminé donné à partir du présent. Par suite, l'être et le monde ne sont pas du tout des choses qui coïncident. Cet être primitif (Ursein) peut être pensé comme état sans événements et se laisserait désigner, si nous voulions appliquer ici l'ancienne dialectique, comme quelque chose d'identique à soi-même, tout au moins comme quelque chose qui, par opposition à une succession d'événements différents, peut être considéré comme étant en repos et se demeurant pareil à soi-même[2]. »

Comment faut-il concevoir cet état primordial antérieur au commencement du monde, cet état dans lequel il ne pouvait y avoir encore aucun jeu, aucun échange d'événements séparés ? C'est bien là une question faite pour séduire le penseur qui réfléchit. Mais Dühring estime qu'il convient de renoncer une fois pour toutes à vouloir sonder trop curieusement cet état primitif. Car « il n'est précisément déterminé pour nous que par cette négation de la succession, et, en sus de cette négation, nous ne pouvons rien en savoir. Il nous servira comme concept-limite, pour distinguer la représentation commune du monde d'une autre forme de l'être. Il nous préservera de la précipitation, de l'absurdité même qui consisterait à transporter par l'imagination les traits de l'image du monde, telle qu'elle est donnée présentement, dans tout être possible et de confondre la nature productrice originelle avec la nature produite, donc avec une simple partie de la nature et avec une formation particulière de la nature. D'après cela, nous savons ce que l'état primordial n'est pas. Pourtant cette négation n'est pas contrainte de demeurer aussi vide et aussi indéterminée qu'elle peut le paraître au premier coup d'œil.

1. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 7-8.
2. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 12-13.

Dans l'état primitif reflue pour ainsi dire tout ce qui constitue le caractère du monde donné. C'est là, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'il faut chercher les racines de tout ce que nous désignons comme évènement, et de tout ce que nous concevons comme existence déterminée. Seul le différent simultané dans l'espace est une espèce de multiplicité qui, en dépit de la loi du nombre déterminé, n'a pas besoin d'avoir commencé. Ce n'est pas une série réelle de phénomènes, quoique dans notre imagination le passage de l'un à l'autre soit un événement en dépit de la simultanéité des places dans l'espace. Mais la succession pensée dans ce passage n'est que subjective. Ce qui donc est nié dans l'état primitif, n'est aucunement toute espèce de différence de choses et d'états, mais seulement la succession d'événements séparés et par suite numérables[1]. »

Voilà où nous conduit la réflexion abstraite. Ce résultat est en quelque sorte confirmé par les indications des sciences particulières, par exemple de l'astronomie, de la géologie et aussi de la zoologie. « Partout nous arrivons, guidés par ces sciences, non pas bien entendu à un état primordial, dans le sens que nous avons précisé, mais enfin à des états approximatifs, qui, dans la régression, prennent toujours plus le caractère de la simplicité, du non-développé relativement en repos, et de l'absence de certains phénomènes et de certaines existences[2]. » Tout mouvement propre de vie a commencé une fois, n'importe comment, et, si différent que ce commencement doive être posé pour les divers corps du monde, il doit pourtant parmi tous les commencements locaux y en avoir un qui a été l'absolument premier. L'état qui limitait en arrière ce commencement primordial du vivant constitue déjà une approximation considérable et importante de ce que nous avons conçu comme état primitif sans évènement. Partout où la science peut devenir génétique, dans une si faible mesure que ce soit, elle est forcée, en régression, de nier une forme de l'existence après l'autre et de se rapprocher, non pas d'un chaos désordonné, mais bien d'un état problématique qui se distingue par une extrême simplicité, et duquel tout le reste doit être sorti. En concluant par la pensée à l'état primordial, on ne fait donc que le dernier pas, en ce qu'on nie complètement le caractère de l'événement en un point, n'importe

1. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 16.

lequel, connu ou inconnu, et en ce qu'on admet en face de l'évolution une complète absence de mouvement. Si on n'atteint pas l'absolument dernier empiriquement, donc simplement sous la conduite des faits donnés chaque fois, une telle limitation de l'observation spéciale et des conclusions spéciales ne doit pas étonner. Nos télescopes aussi ne fixent pas le nombre incontestablement présent de toutes les étoiles lumineuses par elles-mêmes. Mais il ne demeure pas inconcevable qu'un jour des moyens d'observation plus pénétrants établissent la limite au delà de laquelle les objets en question n'existeraient plus.

En conséquence de ce qui précède, « le concept de la nature n'est plus cet oscillant incertain pour lequel on ne connaîtrait aucunes limites, et que par suite aussi on ne pourrait pas proprement définir. La nature est pour nous un ensemble tout à fait déterminé d'existences et d'événements, qui refluent en arrière vers un état primitif, tandis qu'en avant ils peuvent se continuer et s'étendre dans l'illimité. D'après cette détermination, la nature à nous connue ou connaissable, ne contient pas en soi tout ce que l'on peut concevoir comme être, ou plutôt tout ce qu'on aurait pu concevoir qui ait été, mais elle peut toujours être considérée comme état de changement, d'évolution de cet être[1]. »

IV

D'un bout à l'autre de l'exposition du principe du nombre qui ouvre la *Philosophie de la réalité*, Dühring écarte avec un soin jaloux toute discussion sur le continu, comme aussi sur les théories du temps et de l'espace. Sa présupposition constante, il le dit et le répète à chaque instant, c'est le discret, c'est le discontinu. Il prétend ne considérer que des éléments distincts et nombrables, et n'appliquer son principe qu'à de semblables éléments : les corps dans l'espace, les événements successifs dans le temps.

Mais il faut noter d'abord que, pour lui, tout ce qui est réel est fait d'unités réelles, distinctes et nombrables. « La loi du nombre déterminé par laquelle la fausse infinité est exclue, nous force à affirmer d'une manière précise que les grandeurs consistent en parties dernières .. Chaque grandeur est une

1. *Wirklichkeitsphilosophie*, p. 16-17.

juxtaposition d'éléments nombrables [1]. » Il suit de là que le principe du nombre régit donc toute la réalité et toutes les réalités.

Il faut encore remarquer que Dühring n'a aucun respect pour les discussions du réalisme et de l'idéalisme auxquelles il se reproche d'avoir accordé trop d'attention autrefois, dans sa *Dialectique naturelle* par exemple [2], et que, d'après lui, le sens de la réalité, dont il pense être abondamment pourvu lui-même, pousse et doit pousser l'esprit à écarter ces chinoiseries, à prendre les choses au sérieux et à repousser toutes les doctrines « subjectives » ou « subjectivisantes » sur l'espace et le temps. « J'ai travaillé depuis ma jeunesse à créer ici un sol plus sûr, et je suis content du résultat. Les bavards métaphysiques sur l'espace, le temps et les catégories, me sont devenus fondamentalement indifférents. Je les ai jadis étudiés et je les connais très exactement. Mais, avant même de faire imprimer une ligne, je me suis une fois demandé énergiquement, si ces bavards apportaient quelque chose dont un chercheur pût faire usage et par quoi un penseur pût devenir plus habile que d'autres gens. Je me suis loyalement répondu sans me tromper moi-même qu'il n'y avait absolument rien, et que moi aussi, avec cette prétendue sagesse en main, je n'aurais aucun droit à m'estimer plus habile que d'autres gens qui n'auraient pas eu la chance douteuse de méditer les écrits du professeur Kant [3]. »

Mais alors se posent ces questions : quelles sont donc la valeur et la nature du continu pour Dühring, et quelles sont pour lui la nature et la valeur de l'espace et du temps ? L'espace et le temps sont-ils continus, ou ne le sont-ils pas ? S'ils ne le sont pas, que sont-ils ? S'il faut envisager l'espace et le temps comme continus, que faut-il penser de l'espace et du temps ? L'espace et le temps peuvent-ils être à la fois continus et réels ?

La réponse de Dühring à ces questions me semble, si je la comprends bien, assez analogue à celle de Renouvier. Il paraît

1. *Logik*, p. 212-213.

2. Cf. *Sache, Leben und Feinde*, p. 321 : « Ce Kant (Dieser Kant) aurait pu intituler son ouvrage principal, non pas critique, mais suppression de la raison pure. Mais assez du fatras métaphysique que j'ai encore alors jugé digne d'une critique détaillée ! » Au professeur Kant, Dühring en est venu à préférer Auguste Comte.

3. *Sache, Leben und Feinde*, p. 324-325. Cf. p. 93 : « Kant a perdu beaucoup de temps et de peine avec ses catégories. »

estimer que, s'il s'agit de grandeurs réelles, on ne peut les dire continues que dans un sens relatif. Il n'y a, en réalité, que du discontinu. Seulement il y a du discontinu hétérogène : c'est ce que nous appelons en général le discontinu, le discret. Et il y a du discontinu homogène : c'est ce que nous appelons, en général, continu. Le continu n'est, dans le réel, qu'une série successive ou une accumulation simultanée de termes distincts, mais homogènes. « En ce qui concerne la grandeur continue, écrit Dühring, une claire représentation n'est possible que si l'on conçoit simplement par là quelque chose d'identique, existant d'une façon indépendante, qui est est répété quant au nombre. Dans la conception habituelle du continu se cache une fausse infinité ; car poser une grandeur comme continue à la façon commune, c'est ou bien n'y reconnaître aucune partie réellement distincte ou y reconnaître des parties distinctes en nombre infini. L'un est aussi impossible que l'autre ; car seule notre représentation peut demeurer sans parties réelles, en ce qu'elle implique seulement la possibilité d'une division arbitraire, mais non la réalité d'une division déterminée. Une conception rationnelle du continu doit être ainsi formulée : c'est la répétition et la succession de quelque chose qui demeure entièrement identique à soi. La manifestation de l'identité dans le passage immédiat d'un élément à l'autre est par suite ce qu'il y a d'essentiel dans le concept du continu, tandis que dans le discret une pareille continuation d'éléments qui se raccorderaient ensemble dans une unité pleinement homogène n'a pas lieu. Il faut donc présupposer dans toutes les grandeurs réelles un nombre déterminé d'éléments[1]. »

C'est ainsi que se rationalise le continu, quand il s'agit du réel. Mais si, au lieu du réel, c'est notre imagination, notre fantaisie, notre simple pensée, qui est en question, il convient d'observer que la continuité, comme l'infini, n'est contradictoire que si elle est réalisée, mais que, pas plus que l'infini, elle n'est contradictoire si elle s'applique au possible. La continuité implique la divisibilité à l'infini. Réalisée, la division à l'infini est contradictoire ; il faut l'écarter. Mais il n'y a rien de contradictoire à concevoir simplement une divisibilité indéfiniment possible. « La divisibilité à l'infini doit être prise comme un simple pouvoir de la représentation et com-

1. *Logik*, p. 212.

parée à l'accroissement illimité de la suite des nombres[1]. »

Il découle de là qu'il faut distinguer aussi pour ainsi dire deux sortes d'espaces et deux sortes de temps : l'espace et le temps réels, l'espace et le temps possibles de l'imagination.

La continuité de l'espace et du temps de l'imagination n'est pas contradictoire, car elle ne s'applique qu'aux possibles. aux rapports de position et de succession qui peuvent être sans cesse multipliés, mais qui, dès qu'ils deviennent réels, sont aussitôt en nombre déterminé. Tant qu'il ne s'agit que du possible, il n'y a nulle difficulté logique à lui appliquer l'idée d'infini en puissance. Bien plus, on est contraint de la lui appliquer. On ne saurait prétendre sans absurdité que le temps vide antérieur à la succession réelle a commencé, car ce temps vide n'est qu'une série purement possible de rapports purement possibles de succession, et rien ne limite, pour l'imagination, cette série dans le passé. De même il serait absurde de soutenir que l'espace vide a des bornes, s'arrête quelque part, car l'espace vide n'est qu'une simultanéité purement possible de rapports purement possibles de position, et rien ne limite pour l'imagination cette simultanéité. Ainsi rien ne limitant le nombre de purs possibles, l'espace et le temps sont nécessairement infinis en puissance. Et la continuité de l'espace est la forme donnée par l'imagination aux coexistants possibles, comme la continuité du temps est la forme donnée par l'imagination aux successifs possibles.

Au contraire, l'espace et le temps réels consistent dans les rapports concrets et réels de position et de succession : ils sont strictement soumis à la loi du nombre déterminé. Dès qu'il s'agit du réel, du donné, d'objets qui existent actuellement, d'événements qui se sont produits dans le passé, de choses qui coexistent dans l'espace, nous sommes forcés d'exclure l'infini ; l'idée de nombre appliquée à ces objets — et elle ne peut pas ne pas leur être appliquée — est celle de nombre concret, déterminé, spécifié ou spécifiable. La succession réelle des phénomènes réels a commencé. L'univers matériel est nécessairement fini et limité dans l'espace, parce qu'il se compose d'unités réelles. L'espace réel est la juxtaposition des choses séparées réelles qui coexistent spatialement, le temps réel est la série des choses séparées réelles qui se suivent respectivement, tandis qu'il y a un espace et un temps de l'ima-

1. *Logik*, p. 212.

gination (Raumphantasie, Zeitphantasie) qui sont purement subjectifs, et eux, illimités. « Dans la simple représentation on ne peut assigner aux réalités aucune place temporelle déterminée, et comme les déterminations dans l'espace ne sont possibles que de chose à chose, mais non pas dans la simple représentation de l'espace, c'est aussi une erreur de vouloir rencontrer dans le temps des déterminations d'éloignement autrement qu'entre des événements et des états donnés [1]. »

Telle est la doctrine de Dühring. On ne peut manquer d'être frappé de sa ressemblance avec la doctrine de Renouvier.

Rien ne s'oppose à ce que cette conception fasse le meilleur ménage avec une espèce de réalisme. Dühring répugne à ce terme ; car « réalisme » est devenu, assure-t-il, synonyme de bassesse et de vulgarité : et il préfère au vocable *Realität* le mot vraiment allemand *Wirklichkeit* [2] ; mais, après lui avoir donné acte de ce scrupule, et comme en notre langue nous n'avons pas, ainsi que les Allemands, le choix entre deux termes, nous pouvons bien continuer de l'appeler réaliste. Il l'est en un certain sens. L'idéalité de l'espace sans bornes est parfaitement compatible avec la réalité d'un monde fini et distinct de l'espace idéal [3]. Dühring croit à la réalité des rapports de position et de succession concrets. Et si on veut serrer de plus près la question, si on demande quelle est au fond la différence entre les deux espaces, celui de la représentation subjective, celui de la réalité, on s'apercevra qu'il n'y a aucune différence de qualité entre les deux. Entre le réel et le possible, il n'y a pas de différence de nature, pas plus qu'entre les cent thalers serrés dans mon tiroir et les cent thalers imaginés. Il n'y a d'autre différence que celle de l'existence [4].

1. *Logik*, p. 206.

2. Cf. *Sache, Leben und Feinde*, p. 356.

3. De même que l'idéalité des nombres et de leur suite sans fin est tout à fait conciliable avec la réalité des nombres concrets et de leurs suites finies.

4. M. Höffding estime que « Dühring a souligné le contraste qui apparaît entre la continuité idéale de la pensée et la réalité empirique constamment donnée à l'état de séparation et de morcellement avec une telle force qu'il aboutit à une énigme insoluble » (*Histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 580-581). Il ne semble pas que l'énigme soit tellement insoluble, si l'antithèse de la continuité idéale et de la réalité empirique est ramenée à celle du possible et du réel : entre le possible et le réel, il n'y a pas de différence de nature, il n'y a d'autre différence que... l'existence.

A ce point de vue, l'espace n'est donc pas une apparence dont les choses se recouvriraient pour moi de par l'opération de ma sensibilité — ce qui est le véritable idéalisme. L'espace est simplement le cadre où les réalités doivent prendre place nécessairement, car *les réalités sont spatiales*, mais où je puis par l'imagination augmenter sans cesse le nombre de ces réalités. En somme, Dühring et Renouvier, comme Kant, mettent l'espace et le temps sur la même ligne : ils leur enlèvent seulement le titre de formes de la sensibilité; ils les rangent par le fait parmi ces concepts que Kant déclarait absolus, universels pour tous les êtres raisonnables. Ils conçoivent la réalité comme aussi spatiale que temporelle. Le noumène est soumis au temps et à l'espace.

A Dühring et à Renouvier tout ensemble, nous objecterons qu'il nous paraît difficile de réduire le continu à n'être pas autre chose que l'accumulation des possibles, et de ne voir en lui que l'infini en puissance. Ou du moins distinguons. L'assertion est exacte s'il s'agit du temps, du temps vrai, du temps déspatialisé, du temps affranchi de la forme linéaire continue avec laquelle Kant a eu le tort de le confondre. Le temps réduit aux rapports de succession et de simultanéité perd par là-même sa continuité apparente; et au lieu et place du continu temporel, c'est la discontinuité qui se révèle, à laquelle est parfaitement applicable l'infini potentiel, l'infini des nombres abstraits, formant une suite illimitée applicable aux possibles quelconques. Si une telle opération pouvait être aussi bien réussie pour l'espace, l'espace pourrait être envisagé comme aussi réel que le temps, et le temps est réel. Mais le continu spatial ne tolère pas une opération de ce genre : car enlever le continu du temps, c'est enlever du temps l'espace, et il reste... le temps : mais si on enlevait de l'espace. . l'espace, que resterait-il ? Si on supprimait le continu de l'espace, où mettrait-on le continu ? Le continu ne peut pas s'expliquer par le simple infini de puissance, car le simple infini de puissance ne nous est pas donné comme forcément continu ; dans le cas de la suite des nombres, il nous est donné comme discontinu. Le continu ne peut décidément pas s'expliquer par l'infinité en puissance des nombres, car cette infinité est discontinue.

Il faut donc reconnaître que le continu caractérise l'espace et qu'il ne se réduit pas à l'infini en puissance. Et alors comment le rationaliser ?

La tâche devient encore plus difficile — impossible, si l'on remarque avec Kant que l'espace nous est donné tout entier homogène, infini, continu, comme réalisé dans l'intuition. C'est précisément le fait que l'espace doit être considéré comme un infini réalisé — ce qui est absurde — qui prouve l'irréalité de l'espace, son caractère de pure apparence, et par suite le véritable idéalisme, tel qu'il a été si souvent et si lumineusement formulé par M. Pillon. Les vraies réalités ne sont pas spatiales. Dühring et Renouvier paraissent, si on ose le dire, avoir comme escamoté le continu ; c'est à ce prix qu'ils ont pu être finitistes et réalistes. Si on laisse le continu être ce qu'il est, on ne peut éviter de le rejeter comme une apparence illusoire, parce qu'affecté d'une irrémédiable contradiction ; et l'on devient alors vraiment idéaliste, non en ce qui concerne le temps, qui, en perdant l'espace, acquiert la réalité, mais en ce qui concerne l'espace et tout ce qui relève de l'espace : matière, corps terrestres et célestes, etc.

V

On peut se demander, à vrai dire, si Dühring ne pousse pas le réalisme jusqu'au matérialisme. Il ne répugne pas à attribuer à sa doctrine ce titre [1]. Il loue le sens de la réalité qui se manifeste chez les matérialistes, par opposition à ces rêveurs et à ces sophistes d'idéalistes. Il désigne l'état primordial comme celui « de la matière identique à elle-même ». Et comme il fait tout sortir de cet état primordial, il semble qu'il fait tout sortir de la matière. Mais encore faut-il bien voir ce qu'il entend par matière, et rendre justice à son point de vue.

Ce qu'il y a d'essentiel dans ce point de vue paraît formulé dans des phrases comme celles-ci : « Ma doctrine de la réalité prend les choses et les événements tels qu'ils se donnent, comme une réalité une et unique [2]... Mon système ne connaît pas deux réalités, mais seulement la réalité unique de la nature et de ses parties [3]... Le piédestal de ma *Dialectique natu-*

1. Cf. *Sache, Leben und Feinde*, p. 114 : « Le piédestal de ma *Dialectique naturelle* était explicitement matérialiste. »

2. *Sache, Leben und Feinde*, p. 337. Cf. p. 353.

3. *Ibid.*, p. 354.

relle était explicitement matérialiste et une doctrine une de la réalité était son noyau substantiel, son contenu matériel[1]. »

Dühring se refuse à établir des différences de réalité, à considérer tel aspect du monde comme une traduction symbolique de tel autre aspect, un côté des choses comme étant l'apparence et un autre la vraie réalité. Pas de séparation entre de prétendus phénomènes et de prétendus noumènes. Pas de séparation entre la vie future et la vie actuelle : la vie future n'est que la vie actuelle prolongée pour d'autres êtres que pour nous. Pas d'immortalité de l'âme individuelle, pas de survivance de la personne, puisqu'il n'y a rien de tel actuellement dans notre monde et que d'ailleurs si on admettait l'immortalité pour les hommes, il faudrait l'admettre pour les bêtes et les plantes[2]. Pas de séparation entre la matière et l'esprit : Dühring prend ces deux termes au sérieux, l'un aussi bien que l'autre, et leur accorde la même réalité, — bien qu'il attribue plus de valeur à la pensée, comme aussi il accorde plus de valeur à la pensée consciente qu'à la pensée inconsciente ou subconsciente[3].

Bref, Dühring ne veut pas consentir à établir plusieurs plans dans la réalité. Il met tout sur le même plan. Mais il faut remarquer qu'il maintient nettement les différences spécifiques entre les choses et les êtres. Ainsi il n'admet pas l'existence de l'âme telle que l'affirme le spiritualisme[4] ; mais il fait une distinction entre les forces mécaniques qui produisent tels mouvements et la force qui produit la pensée, quoiqu'il ne semble pas faire plus de différence entre la force qui produit la pensée et la force de la pesanteur, par exemple, qu'entre la force de la pesanteur et celle de l'électricité. Toutes ces forces se trouvaient ensemble, mais distinctes, dans l'état primordial et en sont sorties : toutes, ensemble, mais distinctes, collaboreront à l'état futur et y subsisteront. Et si, pour Dühring, l'état primordial est celui de la « matière identique à elle-même », il faut enregistrer le commentaire dont lui-même accompagne ces expressions qui ne sont peut-être pas très heureuses : « La vie peut sans doute émerger extérieurement d'un milieu non vivant ; mais pourtant elle doit tou-

1. *Ibid.*, p. 114.
2. *Ibid.*, p. 355.
3. *Ibid.*, p. 357-358.
4. Cf *Sache, Leben und Feinde*, p. 353, 355.

jours procéder d'un principe qui déjà auparavant était vie et qui n'était pas le même que la commune matière ou la commune force... La matière enferme, contient tout en soi, mais, qu'on le remarque bien, la matière totale, non pas cette partie-ci ou cette partie-là de la matière. Là donc où nous trouvons les éléments matériels ordinaires en dehors des plantes et des animaux, ce serait sanctionner la foi aux enchantements et aux sorcières que d'attendre de ces éléments à eux seuls l'origine de la vie » [1].

Dühring ne fait donc pas provenir la vie ni la pensée de la matière pure entendue au sens où les matérialistes prennent ce terme.

Ce qu'on peut lui reprocher, c'est d'avoir attribué la même espèce de réalité à la matière pure qu'à la pensée et à la vie. Mais Renouvier ne procédait-il pas d'une manière un peu analogue quand il mettait l'espace sur le même pied que le temps, et voyait dans l'un une catégorie aussi universelle que dans l'autre ?

Ce qu'on peut reprocher à Dühring, c'est de n'avoir peut-être pas suffisamment profité des analyses pénétrantes de la philosophie moderne depuis Descartes à travers Berkeley, Hume, Leibniz, Kant, qui, quoi qu'il en dise, rendent difficile aujourd'hui d'accorder à la matière une existence indépendante de l'esprit, et, tout en la surbordonnant à l'esprit au point de vue de la valeur (subordination qui n'est que de degre dans une même échelle), de la lui coordonner au point de vue de l'existence.

VI

Un point sur lequel Dühring paraît plus net et plus conséquent dans son finitisme que Renouvier, c'est la question du premier commencement. Renouvier a été et est resté hésitant dans cette question des origines initiales. Tantôt il a posé hardiment comme un dogme positif, déclaratif, le premier commencement de toutes les choses et de tous les êtres, y compris Dieu : Dieu a commencé. Tantôt il a posé le premier commencement comme une limite [2] atteinte par la pensée,

1. *Ibid.*, p. 356.

2. Il arrive à Dühring d'employer ce terme. Mais ce qui, pour lui, est un

derrière laquelle il n'interdisait pas de situer autre chose : le monde que nous connaissons, le Dieu qui existe actuellement ont commencé; mais derrière, avant... il y avait... quoi ? Et Renouvier répond : « l'abîme » ; et, au fond, cet abîme, il semble le concevoir ou permettre de le concevoir comme la Chose en soi de Kant qui, partout exorcisée dans le Renouviérisme, ici reparaît. En dernière analyse, il est permis de se demander si Renouvier, auquel on peut reprocher d'avoir ailleurs comme escamoté le continu, dans sa conception du temps et de l'espace érigés ensemble en catégories, n'est pas au contraire resté sous l'influence du continu spatial dans sa théorie du premier commencement. Il s'est représenté le temps sous les espèces d'un point qui parcourt une ligne : la ligne peut s'étendre indéfiniment dans la direction de l'avenir, parce qu'elle n'est pas achevée, elle se trace ; elle ne peut s'étendre ainsi dans la direction du passé, parce qu'elle est déjà tracée ; en remontant la ligne dans le sens du passé, on doit arriver au bout ; la ligne se termine par un point : le tout premier commencement ; et alors tantôt on pourra dire : derrière ce point, il n'y a rien ; avant... il n'y avait pas d'avant ; tantôt on pourra dire : avant... il y avait le trou noir, le vide, l'abîme dans lequel, à la faveur des ténèbres et dans le silence de la raison, peut être clandestinement réinstallé le Noumène kantien.

Dühring a évité ces oscillations et ces conclusions de Renouvier, précisément parce qu'il a eu le souci constant d'écarter de son exposition de la loi du nombre et de ses applications la question du continu et les théories de l'espace et du temps. Il a pu traiter du premier commencement en faisant abstraction complète du continu. Il ne s'est occupé que des événements discrets. Si l'on veut, il n'a pas dissocié entièrement le temps de l'espace, mais il a envisagé les rapports de succession sous la forme, non du continu spatial, mais des rapports de position. Dans un passage de sa *Logique*[1], il déclare expressément qu'il se représente le temps sous la forme non pas d'une ligne continue, mais d' « une série linéaire de points ». Par suite, dirai-je de mon propre point de vue[2],

concept-limite (Grenzbegriff), ce n'est pas le premier commencement, c'est l'état primordial antérieur au premier commencement. (*Cf. Wirklichkeitsphilosophie*, p. 15).

1. P. 203.

2. Point de vue auquel la dix-huitième *Année philosophique* (1907, Paris,

il a envisagé, non pas le temps spatial, mais le temps vrai, le temps réduit aux rapports de succession. Or, dès qu'on se place à ce point de vue, logiquement, cette conclusion s'impose, que Dühring n'a pas formulée explicitement avec netteté, mais qu'il a bien dû avoir dans l'esprit : le premier rapport de succession n'a existé en tant que rapport que lorsqu'il y a eu deux termes ; la succession n'a pu commencer qu'avec le second terme ; et donc la succession implique forcément un premier terme qui est en dehors de la succession.

Notre accord avec Dühring persiste jusque dans la façon dont il conçoit cet état primordial. Il ne le conçoit nullement à la façon agnostique de Renouvier, comme l' « abîme » ; il le conçoit exactement sur le même patron que le second terme et les termes suivants ; il n'en retranche que la succession ; mais il y laisse la simultanéité avec tout ce que la simultanéité comporte. Il est étrange que M. Höffding se soit mépris au point de résumer ainsi la doctrine de Dühring : « Le temps rempli de changements est précédé par un être éternel dans lequel les différences, les diversités intérieures, qui ont pour conséquence la succession et la modification, ne se sont pas encore fait valoir. L'existence était alors dans une identité absolue avec elle-même. Le temps et la suite causale ne se sont formés que lors de la transition de cet état homogène et invariable à l'épanouissement des différences et des variations [1]. » Il se peut que ces lignes résument exactement la doctrine exposée dans *la Dialectique naturelle* que je n'ai pu consulter. Mais ce n'est pas la doctrine postérieure de Dühring. Ses déclarations sont très nettes et ne laissent aucun doute sur ce point [2]. Dans l'état primitif, l'existence est identique à elle-même en ce sens qu'en elle il n'y a ni changement ni durée. Mais elle comprend en soi des termes différents, des diversités, des hétérogénéités, ce qui est logiquement inattaquable, puisque l'on peut concevoir une simultanéité de

1908) a fait allusion aux pages 207 et 227-228 de la *Bibliographie philosophique française*, et auquel j'étais arrivé bien longtemps avant de rien savoir de Dühring.

1. *Histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 581.

2. *Cf. Wirklichkeitsphilosophie*, p. 15 : « Ce qui donc est nié dans l'état primordial, ce n'est aucunement toute espèce de différence de choses et d'états (ist keineswegs alle und jede Unterschiedlickeit von Dingen und Zuständen). » Et il caractérise la multiplicité (Vielheit) qu'il place dans l'état primitif en ces termes : « le différent simultané dans l'espace » (das gleichzeitig Unterschiedene im Raume). (*Ibid.*)

termes hétérogènes sans succession. Dès lors l'objection que M. Höffding adresse à Dühring manque de base : « Comment la transition est-elle possible de l'identité et de l'homogénéité absolues à la différence et à la variation ?... Cette opposition profonde entre l'identité absolue et le changement rend impraticable une fois pour toutes l'œuvre de la pensée. » Il n'est pas nécessaire de trouver une transition de l'homogénéité absolue à la différence, car l'état primitif n'est pas homogénéité absolue. Reste, il est vrai, à trouver la transition du repos au changement, de la simultanéité à la succession : nous allons y revenir.

Nous n'avons que deux observations à présenter au sujet de la théorie de Dühring :

D'abord Dühring, conformément aux vues qui ont déjà été indiquées et appréciées, introduit l'espace au sein de l'état primordial. Il conçoit celui-ci comme une simultanéité de termes juxtaposés dans l'espace. Il le faut bien, si on veut accorder à l'espace la même valeur et la même réalité qu'au temps, se dispenser d'établir des plans différents de réalité dans le réel, prendre le réel tel quel tout entier. Dans ce cas, on est conduit à éterniser l'espace dans l'avenir et à le reporter dans les toutes premières origines. La situation change à coup sûr si, reconnaissant le caractère contradictoire de l'espace, on y voit une illusion, un voile, une source d'ignorance et d'erreur ; dans ce cas, on sera conduit à n'y voir qu'une pièce *relative* de notre constitution actuelle, que l'on ne saurait attribuer à tous les êtres raisonnables, tandis que tous les êtres raisonnables sont et ne peuvent pas ne pas être temporels, et on se trouvera amené à envisager l'espace et tout ce qui en relève comme une contingence provisoire qui ne figurera pas dans l'état futur et qui n'a pas figuré dans l'état premier

Ensuite, Dühring, très opposé à toute religion positive, très opposé au Christianisme, religion de Juifs (et il était antisémite farouche), très opposé même à la religion naturelle qui lui apparaît comme un résidu de la religion positive, et comme une menace de retour à la religion positive, Dühring ne peut ni ne veut, comme Renouvier, identifier le premier commencement avec le commencement de Dieu, ni, comme nous le faisons nous-même, identifier l'état primitif avec un état primordial de Dieu avant la création et la succession. Dès lors, il est obligé de placer dans l'état primordial les virtualités, les puissances de tout ce que nous constatons dans la nature ;

le monde actuel est le développement en acte d'une partie des éléments contenus dans l'état primitif et déployant toutes les richesses de leur contenu. Et la question se pose de nouveau : comment la transition est-elle possible du repos absolu au mouvement, de la simultanéité pure à la simultanéité mêlée de succession ? Sans doute Dühring emprunterait les éléments de sa réponse à la théorie des possibles de Leibniz : chacun des éléments du monde primitif, pourrait-il dire, tend à se réaliser dans le temps, possède en soi une virtualité qui le pousse à passer de la simultanéité pure à la succession ; ce sont les plus forts qui l'emportent. Mais alors il y aurait lieu de se demander si la conception de Dühring. qui soulèverait bien des remarques critiques si nous pouvions ici l'examiner en détail, entraîne aussi nécessairement qu'il le croit et le désire l'optimisme. C'est ce qu'il nous reste à examiner.

VII

L'affirmation d'un état primordial de l'être avant la succession temporelle satisfait Dühring, non pas seulement au point de vue de la pensée, mais aussi au point de vue du sentiment. Elle lui paraît autoriser une opposition décidée à tout pessimisme, à toute théorie hostile à la vie. C'est précisément ce qu'il a cherché à montrer dans son écrit : *La valeur de la vie*, publié la même année que *la Dialectique naturelle*, en 1865[1]. Et depuis lors il n'a cessé d'insister sur l'eschatologie liée dans sa pensée à sa doctrine de l'état primordial.

Il prétend être aussi éloigné de la divinisation de la vie que de l'hostilité à la vie. Il loue Schopenhauer d'avoir reconnu la réalité du mal dans le monde[2]. Mais il estime que ce qui nous apparaît dans le monde comme mauvais, hostile, ne figurait pas dans l'état primitif, où il n'y avait encore aucune sensation, aucune conscience[3]. Si le mal n'existait pas dans l'être primitif, on n'a pas le droit de le considérer comme inévitablement lié à l'être. Il peut n'être que contingent, provisoire. On peut admettre que le développement de l'être peu à peu surmontera les obstacles, détruira les combinaisons mal venues, et réalisera toujours mieux le parfait. Sans doute

1. « Les deux livres étaient entre eux dans le rapport de la tête et du cœur. » (*Sache, Leben und Feinde*. p. 115.)

2. *Sache, Leben und Feinde*, p. 115.

3. *Ibid.*, p. 490-491.

Dühring exclut le postulat kantien de l'immortalité de l'âme et de la vie d'outre-tombe. Ce qui explique qu'il n'attache pas plus de prix à l'individualité et à sa persistance, c'est qu'il a l'air de ne considérer les individualités que comme une production ultérieure de forces indépendantes elles-mêmes de leurs produits[1]. A chaque instant les individualités sont les formes passagères de l'être, les manifestations transitoires, bientôt remplacées par d'autres et qu'il serait vain de vouloir éterniser. Il faut maintenir que « le monde, dans ses formes successives, demeure une véritable unité, qu'il n'y a pas de séparation entre une vie présente et une vie d'outre-tombe » ; mais il faut aussi proclamer que « la forme particulière que nous connaissons dans le monde n'a pas été éternelle et ne doit pas forcément être finale. Dans l'être non encore développé, l'aspiration du sentiment peut jeter l'ancre et l'intelligence trouver satisfaction, là où la morne existence de la nature actuelle à nous connue, avec ses entraves et ses contrariétés, nous paraît insurmontable. J'attache beaucoup de valeur à cette conception fondamentale : car, par elle seule, la force pour surmonter tout ce qui est mal est fondée sur une puissance dernière et très noble — la puissance des lois de l'être, de la vérité et de la justice, en vertu desquelles dans tout l'empire de la naissance et de l'anéantissement tout ce qui est corrompu reçoit son dû, en vertu desquelles l'accomplissement est réservé à tout effort justifié vers une meilleure existence, en séries de nouvelles formations et sous la forme de plusieurs êtres[2]... Ma doctrine affirme la possibilité d'un dernier état dans lequel le souvenir d'êtres futurs pourra parcourir tout le passé et trouver dans cette conscience coextensive à la totalité des choses une expiation pour les souffrances précédemment non compensées[3]... Ma doctrine est une doctrine de courage et de vie. Ce n'est pas une simple théorie, nue et stérile, mais une excitation pratique. Elle doit délivrer des cauchemars pessimistes et aiguillonner à l'action substantielle. Elle n'est pas seulement un ensemble de savoir, mais

1. Cf. *Sache, Leben und Feinde*, p. 357 : « Chaque pensée doit être produite par une force spéciale (Kraft zum Denken), et cette force est présente, avant même qu'elle produise la pensée consciente. Conscience et pensée reposent sur quelque chose qui en soi n'est pas plus conscience et pensée que la force motrice mécanique en soi n'est déjà elle-même un phénomène de mouvement. »

2. *Sache, Leben und Feinde*, p. 491.

3. *Ibid.*, p. 337.

aussi de vouloir et de caractère. Elle ne met pas à réquisition seulement la force de la pensée, mais aussi la force du sentiment. Elle est une communication, non pas seulement de science, mais aussi de sentiment dans la plus haute signification de ce mot — à savoir du sentiment qui est orienté vers la totalité de l'être, mais qui a pour objet d'une manière immédiate et vivante l'homme et plus spécialement l'homme de bien [1]. »

La thèse optimiste de Dühring est-elle vraiment aussi satisfaisante qu'elle le lui paraît à lui-même? Est-elle même bien ferme et bien cohérente?

Parfois il lui arrive de dire, comme le résumé ci-dessus le montre, que si l'état actuel du monde est fâcheux — et il l'est — on peut espérer en un avenir meilleur, car toutes les possibilités de l'état primitif n'ont pas été réalisées, et l'on peut donc souhaiter et travailler à amener une autre forme de l'être, d'où ce qu'il y a actuellement de mauvais sera exclu, où il n'y aura que de bons éléments. A quoi on peut objecter :

1° Que dans cet état futur, nous, individus actuels, ne figurerons plus, et que *pour nous* cet optimisme à longue échéance est une piètre consolation pour nos souffrances actuelles, si nous souffrons, et un pauvre remède à notre pessimisme présent, si nous avons des raisons de trouver que les choses vont mal. Décidément le postulat kantien de l'immortalité de l'âme ne se montre pas si inutile que le croit Dühring.

2° On peut objecter encore que cet état futur lui-même n'est pas si certain, ni même si probable que cela; car enfin pourquoi, parmi tous les éléments qui étaient juxtaposés dans la simultanéité de l'être primitif, ceux-là seuls sont-ils entrés dans la succession qui y sont entrés en fait, si ce n'est parce qu'ils étaient seuls capables d'y entrer? Constate-t-on, à envisager les choses simplement sous l'angle de l'observation telle que la pratique Dühring, que les grandes causes de mal moral et de mal physique à l'œuvre dans le monde aillent en diminuant d'une manière sensible quant au nombre et quant à la fécondité? Les autres éléments de l'être primordial, qui ne se sont pas réalisés encore, se réaliseront-ils jamais [2]? Est-il même bien sûr que ce résidu d'éléments non développés soit véritablement et uniquement bon? Décidément une Con-

1. *Ibid.*, p. 338.

2. Dühring reconnaît que l'éternité de la répétition de la vie actuelle ou d'une vie semblable n'est pas logiquement inconcevable. (*Sache, Leben und Feinde*, p. 354.)

science suprême, décidée à promouvoir le bien dans le monde et à le conduire à un état de perfection et de bonheur, ne serait pas de trop pour donner une assiette solide à ce vague et incertain optimisme. Décidément le postulat kantien d'un Dieu garant de la réalisation du souverain bien ne se montre pas si inutile que le croit Dühring.

Mais d'autres fois je ne vois plus bien ce que la pensée de l'état primitif et de l'état futur viennent faire dans l'optimisme de Dühring. Car il lui arrive de soutenir[1] qu'à chaque instant il y a en fait une compensation pour tout le mal que nous apercevons dans le monde. Nous pouvons ne pas voir cette compensation, mais elle existe et a toujours existé. L'état futur ne sera pas meilleur en ce qu'il réalisera une compensation qui n'existerait pas encore *objectivement*, mais simplement en ce qu'il fera connaître *subjectivement* aux hommes qui souffrent cette compensation qui existe déjà en soi. Et, pour expliquer l'existence objective de cette compensation, Dühring a recours à une conception mystique de l'unité de l'être qu'il expose parfois en des termes voisins des expressions substantialistes de penseurs tels que Secrétan[2]. Seulement si d'ores et déjà tout est bien, si la seule chose qui nous manque, c'est de le constater et de le voir, je ne saisis pas comment nous éviterons de retomber dans l'optimisme de Leibniz, contre lequel Dühring avait pourtant su gré à Schopenhauer d'avoir réagi.

Nous aurions atteint notre but si, par l'exposé, si insuffisant soit-il, qui précède et que nous reprendrons peut-être un jour, nous avions produit dans l'esprit des lecteurs cette conviction que la philosophie de Dühring mérite d'être étudiée de près. Intéressante et suggestive, elle l'est, à coup sûr, et à bien des titres : soit à cause de la forte et curieuse personnalité qui s'y révèle, soit à cause des vues originales qu'on y rencontre, soit à cause de ses ressemblances et de ses différences avec le néo-criticisme français, soit enfin parce qu'elle montre la nécessité de corriger et de préciser sur certains points le Renouviérisme orthodoxe — comme Schopenhauer montre à sa façon la nécessité de reviser certaines doctrines de Kant.

HENRI BOIS.

1. *Sache, Leben und Feinde*, p. 337-338.

2. Il ne faut pourtant rien exagérer. On aurait tort de dire sans réserve que Duhring conçoive cette unité de l'être au sens proprement panthéiste ou moniste, puisqu'il y maintient toujours des différences et des diversités.

M. DUHEM ET LA THÉORIE PHYSIQUE

Depuis un certain nombre d'années, la portée de la science en général donne lieu à de nombreuses discussions ; mais on peut dire que la physique jouit entre toutes du privilège de servir de thème préféré dans ces polémiques. C'est qu'en effet, d'une part, de toutes les sciences de la nature elle est la plus parfaite et elle sert de vestibule d'accès aux autres, comme l'a dit M. Abel Rey ; et, d'autre part, elle traverse en ce moment une période de crise bien propre à faire remettre en question, non seulement la valeur de telle ou telle théorie, mais aussi la portée essentielle de toute théorie. Dans ce grand débat, deux tendances essentielles se révèlent : pour les uns, la science de la nature, particulièrement la physique, a pour objet dernier de nous en donner une connaissance véritable ; pour les autres, nous ne saurions essentiellement connaître de la nature que les sensations qu'elle provoque en nous, et par suite le but de la science ne peut être que de nous permettre de prévoir nos sensations futures en fonction de nos sensations passées et présentes, et, par suite du pouvoir que nous possédons de modifier celles-ci, d'agir sur nos sensations futures par l'utilisation de leurs lois d'enchaînement.

Nous ne nous proposons pas ici d'étudier dans son ensemble ce grand débat entre intellectualistes et pragmatistes, mais seulement de jeter un coup d'œil sur l'œuvre polémique de l'un des plus remarquables champions de la thèse pragmatiste, M. Duhem, que M. Rey, dans sa thèse de doctorat si remarquée dont l'*Année philosophique* de 1907 a rendu compte[1], a pris, avec Rankine et Ernst Mach, comme représentant de cet anti-intellectualisme.

M. Duhem, en effet, a consacré un nombre considérable d'études de haute valeur, remontant au moins jusqu'à l'année

1. *La Théorie de la physique chez les physiciens contemporains.*

1892[1], à la propagation de cette doctrine, sauf à la contredire, au moins dans une certaine mesure, dans ses conclusions dernières. Il a d'ailleurs synthétisé ces articles dans un important volume qui a conquis de suite une place éminente dans la littérature philosophique[2]. Très versé, d'autre part, dans l'histoire des sciences, il lui a consacré plusieurs ouvrages qui complètent souvent de façon fort intéressante l'étude doctrinale que nous venons de citer[3]. Notons enfin que les appréciations de M. Rey ont provoqué de la part de M. Duhem deux articles, parus dans les *Annales de philosophie chrétienne* d'octobre et de novembre 1905 et dans la *Revue générale des sciences pures et appliquées* du 15 janvier 1908, auxquels il est bon de se reporter également.

Si l'on ajoute à cela que M. Duhem est un savant éminent, qui a enseigné, soit à la Faculté des sciences de Lille, soit à celle de Bordeaux, à peu près la totalité de la physique théorique, on comprendra sans peine l'intérêt que présente l'étude de son œuvre pour tous ceux que passionne la philosophie des sciences.

Dans son article de 1908, M. Duhem a nettement posé la question qui se débat. Pour le pragmatiste, les théories physiques n'ont aucune valeur de savoir, et leur rôle est tout utilitaire : elles ne constituent, en dernière analyse, que des *recettes commodes* qui nous permettent de prévoir l'avenir du monde extérieur et même d'agir sur lui avec succès. A l'opposé, la conception intellectualiste de la physique veut que la théorie n'ait pas seulement une utilité pratique, mais aussi une valeur comme connaissance du monde extérieur. La lutte n'est donc pas entre partisans et adversaires du *mécanisme*, intellectualistes et pragmatistes pouvant parfois intervertir leur attitude habituelle en face des théories mécanico-physiques : c'est ainsi que les physiciens anglais imaginent des *modèles* mécaniques à la réalité desquels ils ne croient aucunement, tandis que les péripatéticiens, qui se refusent à réduire toutes les propriétés des corps à des combinaisons de

1. *Revue des Questions scientifiques* de janvier 1892.

2. *La Theorie physique, son objet et sa structure* : un vol. de la Bibliothèque de philosophie expérimentale, 1906.

3. *L'Evolution de la mecanique*, 1903 ; *Les Origines de la statique*, 1905-1906 ; *Etudes sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 1906 ; *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilee*, 1908. A citer aussi une série d'articles parus dans la *Revue de philosophie*, de septembre 1907 à mai 1909, sur *Le Mouvement absolu et le Mouvement relatif*.

figures géométriques et de mouvements locaux, revendiquent fermement pour la physique le titre de science du réel.

Quoi qu'il en soit, dans l'examen de l'ouvrage consacré à la *Théorie physique*, la discussion portera souvent sur la théorie mécanique, et il n'en était que plus nécessaire de bien marquer, dès le début, qu'elle ne sert alors que d'exemple d'une théorie intellectualiste. D'autre part, nous avons tenu à noter aussi dès le début que, si M. Duhem est un très ferme pragmatiste au point de vue de la logique, il sacrifie ensuite à l'intellectualisme en des termes que nous aurons à rapporter [1].

Dès le commencement de son livre sur la *Théorie physique*, il s'attaque à la conception d'après laquelle elle aurait pour objet l'explication d'un ensemble de lois expérimentalement établies. Passant la parole aux partisans de cette conception, il la leur fait appliquer, avec beaucoup de raison, à la théorie acoustique, et nous reproduirons intégralement le langage qu'il leur fait tenir :

« L'observation des phénomènes physiques ne nous met pas en rapport avec la réalité qui se cache sous les apparences sensibles, mais avec ces apparences sensibles elles-mêmes, prises sous forme particulière et concrète. Les lois expérimentales n'ont pas davantage pour objet la réalité matérielle : elles traitent de ces mêmes apparences sensibles, prises, il est vrai, sous forme abstraite et générale. Dépouillant, déchirant les voiles de ces apparences sensibles, la théorie va, en elles et sous elles, chercher ce qui est réellement dans les corps.

« Par exemple, des instruments à cordes ou à vent ont produit des sons que nous avons écoutés attentivement, que nous avons entendus se renforcer ou s'affaiblir, monter ou descendre, se nuancer de mille manières, produisant en nous des sensations auditives, des émotions musicales : voilà des *faits acoustiques*.

« Ces sensations particulières et concrètes, notre intelligence, suivant les lois qui président à son fonctionnement, leur a fait subir une élaboration qui nous a fourni des notions générales et abstraites : intensité, hauteur, octave, accord parfait majeur ou mineur, timbre, etc. Les *lois expérimentales de l'Acoustique* ont pour objet d'énoncer des rapports fixes entre ces notions et d'autres notions également abstraites et géné-

1. Il convient peut-être de signaler que M. Duhem n'emploie pas le terme d'« intellectualisme » en opposition à celui de « pragmatisme ». Comme il n'en emploie aucun, nous en avons adopté un pour la commodité.

rales. Une loi, par exemple, nous enseigne quelle relation existe entre les dimensions de deux cordes de même métal qui rendent deux sons de même hauteur ou deux sons à l'octave l'un de l'autre.

« Mais ces notions abstraites, intensité d'un son, hauteur, timbre, figurent seulement à notre raison les caractères généraux de nos perceptions sonores; elles lui font connaître le son tel qu'il est par rapport à nous, non tel qu'il est en lui-même, dans les corps sonores. Cette réalité, dont nos sensations ne sont que le dehors et que le voile, les *théories acoustiques* vont nous la faire connaître. Elles vont nous apprendre que, là où nos perceptions saisissent seulement cette apparence que nous nommons le *son*, il y a en réalité un mouvement périodique, très petit et très rapide; que l'intensité et la hauteur ne sont que les aspects extérieurs de l'amplitude et de la fréquence de ce mouvement; que le timbre est l'apparente manifestation de la structure réelle de ce mouvement, la sensation complexe qui résulte des divers mouvements pendulaires en lesquels on le peut disséquer; les théories acoustiques sont donc des explications. »

Il serait très intéressant de voir M. Duhem prendre corps à corps la théorie explicative du son et en montrer le caractère non scientifique : cela lui a paru superflu et une critique générale des théories explicatives lui a semblé suffisante. Appliquons cette critique générale au cas de l'acoustique.

« Si une théorie physique, dit-il, est une explication, elle n'a pas atteint son but tant qu'elle n'a pas écarté toute apparence sensible pour saisir la réalité physique... Pour juger si un ensemble de propositions constitue ou non une théorie physique, il nous faut examiner si les notions qui relient ces propositions expriment, sous forme abstraite et générale, les éléments qui constituent réellement les choses matérielles; ou bien, si ces notions représentent seulement les caractères universels de nos perceptions.

« Pour qu'un tel examen ait un sens, pour qu'on puisse se proposer de le faire, il faut, tout d'abord, que l'on regarde comme certaine cette affirmation : Sous les apparences sensibles que nous révèlent nos perceptions, il y a une réalité, distincte de ces apparences.

« Ce point accordé, hors duquel la recherche d'une explication physique ne se concevrait pas, il n'est pas possible de reconnaître que l'on a atteint une semblable explication, tant

que l'on n'a pas répondu à cette autre question : Quelle est la nature des éléments qui constituent la réalité matérielle ?

« Or, ces deux questions:

« Existe-t-il une réalité matérielle distincte des apparences « sensibles ? »;

« De quelle nature est cette réalité ? »
ne ressortissent point à la méthode expérimentale : celle-ci ne connaît que des apparences sensibles et ne saurait rien découvrir qui les dépasse. La solution de ces questions est transcendante aux méthodes d'observation dont use la Physique : elle est objet de Métaphysique.

« Donc, *si les théories physiques ont pour objet d'expliquer les lois expérimentales, la Physique théorique n'est pas une science autonome ; elle est subordonnée à la Métaphysique.* »

Voyons si cette argumentation s'applique à la théorie explicative des sons. Celle-ci attribue les sensations sonores à l'action de phénomènes vibratoires sur nos organes, et elle explique, par exemple, les battements par l'interférence de vibrations distinctes. Voici assurément un énoncé aux apparences réalistes; mais croyez-vous qu'en décrivant une expérience. M. Duhem ne parle pas en réaliste, bien qu'il tienne à écarter de la physique la discussion métaphysique du réalisme et de l'idéalisme ? La question est de savoir si cet énoncé réaliste est susceptible de recevoir une interprétation idéaliste. Or, toutes ces expressions qui évoquent l'idée de mouvements de masses matérielles sont susceptibles de s'exprimer en termes de sensations et d'images spatiales, visuelles et tactiles, et, pour l'idéaliste, l'explication des sensations sonores consistera dans leur subordination à des sensations cinétiques, et l'idéaliste jugera le renforcement du son expliqué par la superposition de deux mouvements de même sens aussi bien que le réaliste. Je sais bien qu'étant réaliste (hypothétique) je ne puis m'empêcher de trouver plus satisfaisante l'explication métaphysique correspondante; mais je me rends compte cependant qu'un idéaliste sera satisfait non moins que moi par l'explication du monde des sons au moyen de celui des mouvements sentis et imaginés.

Un savant qui se défend de faire de la métaphysique, mais qui cependant soutient la légitimité de la recherche d'une conception attribuant à la matière une structure telle que ses propriétés sensibles en puissent être déduites, n'en affirme

pas moins que la sensation est la seule réalité. « C'est, ajoute-t-il, la seule réalité, à la condition d'adjoindre aux sensations actuelles toutes les sensations *possibles*. Nul ne démentira ce dernier mot s'il veut encore faire de la science ; nul ne refusera d'accorder quelque réalité aux sensations qu'il peut éprouver en ouvrant les yeux ou en tournant la tête. Dès lors, les hypothèses moléculaires peuvent prendre une portée que la comparaison suivante indique suffisamment :

« On aurait certainement pu, sans l'aide du microscope, arriver à penser que les maladies contagieuses étaient dues à la multiplication de très petits êtres vivants. On aurait pu, guidé par cette idée *a priori*, découvrir à peu près toute la technique pasteurienne. On aurait fait ainsi de la science déductive et guéri les maladies contagieuses, mais suivant une voie condamnée par les partisans de la seule méthode inductive, tout au moins jusqu'au jour où le microscope découvert eût prouvé que l'hypothèse des microbes exprimait bien des sensations possibles. Voilà donc l'exemple indiscutable d'une structure qui pouvait échapper à nos sens et dont la connaissance permet de prévoir certaines des propriétés qui leur sont directement accessibles[1]. »

M. Perrin ne faisait que poser l'hypothèse de microbes d'abord invisibles, prévus par la science, puis devenus visibles contre toute espérance. Chose curieuse, cette hypothèse s'est réalisée. On sait que le grossissement des microscopes a une limite théorique en rapport avec notre organe visuel, mais on sait que, dans ces dernières années, on a appris, non à voir distinctement, mais à apercevoir sous forme confuse des corpuscules inférieurs à la limite de visibilité, grâce à un éclairage latéral. Or, il existait au moins deux maladies contagieuses dont l'origine microbienne n'était qu'une hypothèse *métaphysique* et qui est devenue une vérité physique, grâce à la découverte de l'ultra-microscopique : nous voulons parler de la péripneumonie et de la fièvre aphteuse.

Nous voilà bien loin de la théorie acoustique, nous étant laissé entraîner par la question du réalisme prétendu essentiel à toute théorie explicative. Revenons vers elle et, ne nous préoccupant plus de cette objection, parlons, comme tout le monde, en réaliste et laissons aux idéalistes le soin de faire, s'il leur plaît, la traduction en leur langage, qu'ils sont du

1. Jean Perrin. *Traité de Chimie physique. Les Principes*, pp. IX et X.

reste les premiers à laisser de côté quand ils veulent parler commodément.

Appliquée à la théorie acoustique, la conception de M. Duhem surprend. Quand nous disons que deux vibrations, en interférant, peuvent engendrer des renforcements et des atténuations du son, nous ne prétendons point élucider les problèmes métaphysiques sur la nature de l'espace et du temps, non plus que sur la nature intime de la matière; mais nous rattachons le renforcement ou l'affaiblissement de notre sensation au fait de la composition des mouvements d'un mobile, et il est assez naturel de dire que ce fait (ou cette loi mécanique, si l'on veut) explique les différences de nos perceptions.

Précisons davantage. Je prends un diapason faisant un nombre N de vibrations par seconde, nombre parfaitement constatable, par exemple, au moyen d'un petit style fixé au diapason et inscrivant les vibrations sur un cylindre enduit de noir de fumée et tournant avec une vitesse connue ; puis je le fais vibrer devant l'ouverture d'une éprouvette à pied : en général, il ne se produit aucun renforcement appréciable du son. Mais, si je verse de l'eau dans l'éprouvette de façon à réduire progressivement la longueur de la colonne d'air qu'elle renferme, je constate qu'il se produit un renforcement maximum du son toutes les fois qu'est vérifiée la relation : $N = \frac{(2n-1)a}{4L}$, où n désigne un entier quelconque, a un nombre constant, et L la longueur de la colonne d'air. Voilà une loi expérimentale, et voici une théorie explicative :

Le diapason provoque dans l'air un mouvement vibratoire de N ondulations par seconde, d'où il résulte que la durée T d'une vibration est égale à $\frac{1}{N}$. Ceci posé, si l'on désigne par α la vitesse maximum d'une particule dans son mouvement vibratoire et si l'on admet que la force tendant à la ramener à sa position d'équilibre est proportionnelle à son écart, on trouve que sa vitesse à un instant t est donnée par la formule :

$$v = \alpha \sin 2\pi \frac{t}{T}.$$

Désignant maintenant par b la vitesse de propagation de la vibration et par λ la longueur d'onde, égale à $\frac{b}{N}$, on pourra

calculer séparément la vitesse d'une tranche quelconque de l'air contenu dans le tuyau, en fonction de sa distance x au fond de celui-ci, sous l'influence de chacune des deux ondes, l'une directe et l'autre réfléchie sur ce fond. On aura, si l'on remarque que cette réflexion change le sens du mouvement :

$$v = \alpha \sin 2\pi \left(\frac{t}{T} - \frac{L - x}{\lambda}\right)$$

$$v' = -\alpha \sin 2\pi \left(\frac{t}{T} - \frac{L + x}{\lambda}\right).$$

Pour que l'éprouvette parle, il faut qu'à l'embouchure, c'est-à-dire pour $x = L$, les deux vitesses soient concordantes, ou que :

$$\alpha \sin 2\pi \frac{t}{T} = -\alpha \sin 2\pi \left(\frac{t}{T} - \frac{2L}{\lambda}\right).$$

ce qui exige :

$$2\pi \frac{2L}{\lambda} = (2n - 1)\pi,$$

ou, en remplaçant λ par $\frac{b}{N}$:

$$\frac{4LN}{b} = 2n - 1 \qquad \text{ou} \qquad N = \frac{(2n - 1)b}{4L}.$$

C'est la condition trouvée expérimentalement, avec cette particularité qu'on voit que a devrait être la vitesse de propagation de l'onde sonore : c'est ce que confirme l'observation.

Voilà donc *expliquée* la circonstance constatée comme nécessaire et suffisante pour que le tuyau parle, et cela sans que nous ayons prétendu scruter la nature intime de la matière, simplement par la réduction de la cause extérieure des sensations sonores à un phénomène d'ordre mécanique, soumis à des lois antérieurement connues.

Les hypothèses ainsi faites permettront d'établir les formules donnant la solution d'une foule de questions, et des vérifications pourront chaque fois être faites, d'une façon d'ailleurs d'autant plus complète que les prévisions objectives s'appliquent en l'espèce à l'air, que nos moyens d'investigation peuvent atteindre : ainsi on peut constater, dans le tuyau sonore, la présence de ventres et de nœuds, ou points répondant au maximum de vitesses alternatives et au maximum

de condensation et de raréfaction de l'air, en même temps qu'à l'absence de variation de la pression pour les premiers, et de tout mouvement pour les seconds. Tout cela se constate et suit de la simple hypothèse que l'air est un fluide élastique, hypothèse d'ailleurs contrôlable directement.

Est-il besoin d'insister sur ce que les propriétés elles-mêmes des fluides élastiques n'ont pas besoin d'être expliquées pour que nous disions expliqués les phénomènes acoustiques? Il est sans doute à désirer qu'elles le soient : mais *a priori* nous savons fort bien qu'il restera toujours de l'inexpliqué, qu'un premier *donné* est indispensable.

Les prétentions des partisans des théories explicatives ne sont donc pas forcément aussi ambitieuses que le dit M. Duhem[1]. On a sans doute le droit de se passer de ces théories, et il est permis de faire abstraction des phénomènes vibratoires qui précèdent nos sensations sonores et de rattacher directement celles-ci aux formules dont nous avons donné un exemple, en détachant de ces formules toute signification proprement physique; mais M. Duhem lui-même oserait-il dire que toute l'explication physico-mécanique des sensations sonores n'ajoute rien à la portée de ces formules? Constatons qu'il a toujours évité de se prononcer explicitement sur ce cas[2].

1. Notons à ce sujet que, dès 1893, M. de Vorges a fait remarquer à M. Duhem que précisément le physicien ne doit, dans ses théories explicatives, que chercher à ramener un ordre de faits à tel autre ordre de faits plus simples, bien loin qu'elles aient pour objet de faire connaître le premier fond des choses, les propriétés irréductibles de la matière (*Annales de philosophie chrétienne* de novembre 1893).

2. Nous ne voulons pas faire état de son cours d'acoustique, professé à la Faculté des Sciences de Lille et publié en 1891 (*Hydrodynamique, élasticité, acoustique*, 2 vol. in-4° autographiés, chez Hermann). Dans ce cours, après avoir étudié l'application des formules de l'élasticité au cas de vibrations sonores, M. Duhem aborde l'acoustique proprement dite, dont il définit ainsi l'objet : « Le son, nous le savons, dit-il, par les expériences les plus élémentaires, a pour cause des mouvements très petits des corps qui nous entourent : nous avons étudié les petits mouvements des principales classes de corps employés en musique... Il nous reste maintenant à examiner des questions d'un autre ordre... Voici en quoi consistent ces questions. Etant donnée une sensation sonore, expliquer à quelle particularité du mouvement du corps sonore est due cette sensation et de quelle manière le mouvement qui en est la cause affecte les terminaisons nerveuses. » (T. II, p. 279.) Sans cesse d'ailleurs on le voit revenir à ce qu'il appelle « l'explication physiologique » des phénomènes.

Au moment où M. Duhem publiait ce cours, ses idées fondamentales sur la théorie physique étaient fixées, et l'on s'étonne qu'elles n'aient eu aucune influence sur son enseignement.

Où il triomphe, c'est quand il s'agit d'hypothèses non directement vérifiables, comme dans le cas de la lumière par exemple. On peut rendre compte des phénomènes optiques et les prévoir en s'appuyant sur des formules plus ou moins analogues à celles de l'acoustique, et il n'est pas besoin d'insister sur le fait qu'à la suite des succès obtenus dans cette voie par Fresnel, particulièrement, la plupart des physiciens ont admis la vérité des hypothèses faites par celui-ci sur les propriétés d'un milieu spécial qui aurait été le siège d'ondulations transversales, non plus que sur les difficultés rencontrées depuis dans l'explication de phénomènes nouvellement découverts, quand on s'attachait à ces hypothèses. Cela n'est pas en question pour l'instant, car la critique implacable de M. Duhem porterait également dans le cas où tous les phénomènes connus s'expliqueraient aussi bien.

A un point de vue purement logique, les deux théories, acoustique et optique, ont le même caractère, et, si l'on reconnaît un caractère explicatif à la première, la seconde le présentera également ; où la différence apparaît, c'est dans celle des vérifications possibles. Pour l'une et l'autre, on peut réaliser des vérifications indirectes, au moyen des conséquences, acoustiques ou optiques, tirées de la théorie ; mais ces vérifications ne sauraient constituer des preuves ; la théorie acoustique possède l'avantage de permettre des vérifications d'ordre mécanique : ainsi que nous l'avons vu, la théorie exige la formation, dans les tuyaux sonores, en des points déterminés, de nœuds et de ventres, caractérisés par des phénomènes de pression et de mouvement qui peuvent être directement observés. Rien de tel n'est possible avec l'éther de l'optique.

Doit-on rejeter de la science toute hypothèse non directement contrôlable ? Si nous quittons un instant la physique pour la géologie [1], nous pouvons dire que toutes les hypothèses expliquant la formation des terrains qui ne sont pas en voie de production présentent ce caractère d'incontrôlabilité, puisqu'il s'agit de faits inéluctablement passés.

Hypothèse invérifiable est celle qui nous fait voir dans les

1. Nous savons bien que M. Duhem se défend, dans l'*Introduction* à son beau livre, de parler d'autre chose que de physique, et par suite nous ne saurions lui attribuer aucune responsabilité dans ce que nous allons dire : mais il est des généralisations trop naturelles pour ne pas contenir des enseignements.

fossiles les restes d'êtres jadis vivants ; en même temps hypothèse explicative qu'aujourd'hui nous sommes tous d'accord pour préférer à l'ancienne hypothèse en vertu de laquelle on y voyait des jeux de la nature, hypothèse médiocrement explicative.

Hypothèse explicative au contraire, celle qui nous fait voir dans certains terrains, dits sédimentaires, le résultat du dépôt au fond des mers de matériaux arrachés par érosion aux continents, car elle explique la loi en vertu de laquelle ces mêmes terrains ont souvent leurs couches grossièrement horizontales, hypothèse qui explique trop, pourrait-on dire, car il faut y ajouter d'autres hypothèses pour expliquer les dérogations à la loi de l'horizontalité.

Sans doute, ce ne sont là que des hypothèses, et par suite on n'a pas le droit de les donner comme des éléments essentiels de la science, au même titre que les faits d'observation qui, une fois bien constatés, peuvent être regardés comme définitivement acquis. Mais qui voudrait limiter la géologie à la description de l'état actuel de la terre, aussi méthodique que l'on voudra, mais pure de toute hypothèse sur la façon dont elle y est arrivée ? Notons d'ailleurs en passant que ces hypothèses explicatives ne sont pas métaphysiques : la première, par exemple, n'oblige pas à résoudre la question de la nature de la vie.

Ainsi donc, si la théorie de la lumière a en soi un caractère explicatif analogue à celle de la théorie acoustique, d'autre part, son caractère essentiellement hypothétique ne permet pas de la repousser comme étrangère à la science. Reste seulement à apprécier quelle place elle a droit d'y occuper. Écoutons Descartes à ce sujet. Après avoir échafaudé ses audacieuses théories, il s'exprime ainsi :

« On repliquera encore à cecy que, bien que j'aye peut-estre imaginé des causes qui pouvoient produire des effets semblables à ce que nous voyons, nous ne devons pas pour cela conclure que ceux que nous voyons sont produits par elles. Pour ce que, comme un horologier industrieux peut faire deux montres qui marquent les heures en mesme façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune difference en ce qui paroist à l'exterieur, qui n'ayent toutefois rien de semblable en la composition de leurs roues : ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paroissent telles

que maintenant elles paroissent sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connoistre lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire. Ce que je ne fais aucune difficulté d'accorder [1]. » Mais passez au numéro suivant, et vous verrez « que néanmoins on a une certitude morale que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a esté icy demonstré qu'elles peuvent estre ».

Telle est la tentation à laquelle on est singulièrement enclin à succomber toutes les fois qu'on est en présence d'une hypothèse paraissant expliquer tous les faits connus, surtout si elle en fait découvrir d'autres. Mais il faut se souvenir, invariablement, d'abord que, comme le proclamait un dogmatiste tel que Descartes, il ne peut essentiellement être question que d'une certitude morale, puis que trop d'exemples sont là de la grandeur et de la décadence des hypothèses pour qu'il n'y ait pas témérité à accorder trop grande créance même à celles qui offrent le plus de séductions.

Il est d'ailleurs un point spécial que M. Duhem a su mettre particulièrement bien en lumière : c'est que jamais une expérience de physique ne peut condamner une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble théorique. Ainsi, d'après la théorie émissive de Newton, la lumière est formée de petits projectiles qui pénètrent tous les corps transparents et subissent des diverses portions des milieux dans lesquels ils se meuvent des actions attractives ou répulsives ; très puissantes, lorsque la distance qui sépare les particules agissantes est toute petite, ces actions s'évanouissent lorsque les masses entre lesquelles elles s'exercent s'écartent sensiblement. Ces hypothèses, avec quelques compléments, permettent de formuler une théorie complète de la réflexion et de la réfraction et entraînent cette conséquence : l'indice de réfraction de la lumière passant d'un milieu dans un autre est égal au rapport de sa vitesse dans le milieu où elle pénètre à sa vitesse dans le milieu qu'elle abandonne, d'où résulte que la lumière doit marcher plus vite dans l'eau que dans l'air. Or Foucault a établi expérimentalement que c'est l'inverse de la réalité.

Voilà donc le système de l'émission établi par Newton condamné par un procédé analogue à la réduction à l'absurde des géomètres. Sans doute ; mais qu'est-ce qui est condamné ? C'est tout l'ensemble des hypothèses de Newton, sans qu'on

1. *Les Principes de la Philosophie*, 4e partie, 204.

puisse dire que la condamnation porte précisément sur l'hypothèse fondamentale que la lumière consiste en projectiles lancés avec une grande vitesse par les corps lumineux ; et il est à croire que les physiciens auraient pu, en modifiant d'autres hypothèses servant de base au système sans toucher à celle-là, fonder un système optique qui s'accordât avec l'expérience de Foucault.

La physique n'est donc pas une machine qui se laisse démonter et dont on puisse essayer chaque pièce isolément ; c'est un organisme dont on ne peut faire fonctionner une partie sans que les autres entrent en jeu. A cela on doit ajouter enfin que les hypothèses fondamentales possibles ne se réduisent sans doute pas à deux, si bien que, la théorie de l'émission étant même supposée absolument condamnée, il n'en résulterait pas une preuve de la vérité de la théorie des ondulations.

Toute cette critique est faite de main de maître par M. Duhem, et l'on doit la tenir pour définitivement acquise : jamais une théorie reposant sur des hypothèses ne doit être considérée comme faisant partie intégrante de la science, en entendant ici par « hypothèses » des faits non directement contrôlables, car, s'ils le sont, ils cessent d'être des hypothèses dès qu'on les a contrôlés. Il résulte de là que, même pour qui trouve la conception pragmatiste trop étroite, la théorie physique, telle que la conçoit M. Duhem, a absolument sa raison d'être, car elle exprime et résume la science acquise [1]. Elle est, dit-il, un système de propositions logiquement enchaînées, ayant pour objet de fournir une représentation et, ajoute-t-il, une « classification naturelle » d'un ensemble de lois expérimentales. Nous reviendrons sur cette classification naturelle, où il est facile de découvrir une certaine connaissance de la nature, et non plus seulement un moyen de prévoir et de provoquer des sensations. Quoi qu'il en soit, la difficulté d'enchaîner un grand nombre de propositions

1. Quand nous parlons de science acquise, nous ne devons pas perdre de vue que, selon l'expression de M. Duhem, toute loi physique est provisoire et relative, parce qu'elle est approchée et que l'approximation des expériences varie avec le progrès des méthodes expérimentales : il ajoute qu'elle est encore provisoire parce qu'elle est symbolique, portant non sur des corps réels et concrets, mais sur des êtres schématiques ou de raison, tels que les gaz parfaits. Quoi qu'il en soit, la théorie qui paraît suffisante à un moment donné ne tombe pas intégralement dès que le champ de la science s'est élargi : elle continue à être valable pour une partie des faits ; elle n'est pas ruinée, mais est devenue insuffisante.

dans un ordre logique parfait est tel que la physique théorique n'est devenue possible que le jour où les génies qui illustrèrent le XVI[e] et le XVII[e] siècles eurent reconnu que cette physique devait être une physique mathématique; mais, pour que la théorie physique pût se présenter sous la forme d'un enchaînement de calculs algébriques, il fallait que toutes les notions dont elle fait usage pussent être figurées par des nombres, et la possibilité de cette figuration a une importance philosophique qui a pu être exagérée, mais que M. Duhem ne parvient sans doute pas à faire évanouir comme il le voudrait.

Toujours est-il que la théorie physique résume sous forme mathématique l'ensemble des lois expérimentales et que, si elle était complète, elle fournirait une réponse à toutes les questions d'ordre purement expérimental qui pourraient être posées. On comprend dès lors que, pour toutes les parties suffisamment complètes de la physique mathématique, il n'y a plus rien à demander aux théories explicatives, si l'on s'en tient au but poursuivi par la science positive. Reste à savoir si, même alors, ces théories n'ont pas un intérêt considérable, puis si, pour les parties non achevées de la science (à supposer qu'il y en ait d'achevées), elles ne présentent pas une utilité pratique très réelle pour faciliter les progrès de la science positive.

Au fond, M. Duhem estime que toutes les théories explicatives n'ont pas d'autre valeur que les modèles mécaniques des physiciens anglais : elles se présentent seulement de façon plus prétentieuse. Acceptons d'abord cette assimilation peu bienveillante ; même alors il ne faudrait pas dire trop de mal de ces théories. Supposons un homme en face d'un mécanisme clos dont on n'aperçoive que les produits : il pourra adopter deux attitudes en face de ce mécanisme. Ou bien il se bornera à observer ces produits, la façon dont ils se succèdent, même l'influence qu'il est possible d'exercer sur eux, s'il est quelques manettes mises à la disposition du spectateur. Ou bien, non satisfait de cette attitude purement pragmatiste qui peut cependant fournir tout ce qu'il est utile de savoir de ces mécanismes, il peut chercher à deviner leur mode de construction, de façon à « expliquer », sans aucune métaphysique, les effets qu'il observe. Or, il se peut fort bien qu'il renonce à deviner le mode *réel* de construction, manquant de toute donnée pour faire un choix entre les solutions possibles du problème, et qu'il se tienne pour relativement satisfait

d'avoir découvert une de ces solutions. Dans l'hypothèse de cette attitude, on peut même admettre qu'ayant à expliquer deux effets différents, il se mette peu en peine d'imaginer un mécanisme capable de les produire tous deux et se borne à combiner deux mécanismes expliquant séparément les deux effets et ne coexistant certainement pas dans l'enveloppe qu'il a sous les yeux : du moment qu'il ne prétend pas reconstituer le mécanisme réel, cette contradiction doit peu le troubler.

Eh bien ! quel est de nos deux observateurs celui qui a la plus haute connaissance de notre mécanisme ? l'un en sait tout ce qu'on en peut savoir au point de vue pratique ; l'autre y ajoute une connaissance bien vaine, si l'on peut appeler cela une connaissance, car ce ne sont que des hypothèses certainement fausses. à tel point qu'elles peuvent être contradictoires, et néanmoins comment ne pas placer la mentalité du second incomparablement au-dessus de celle du premier ? Ce rapprochement nous fait voir d'ailleurs que M. Duhem pourrait bien avoir tort de faire de purs pragmatistes des constructeurs de modèles mécaniques : ce peuvent fort bien être des métaphysiciens convaincus de la réductibilité de la physique à la mécanique qui, impuissants à opérer la réduction véritable, se donnent la satisfaction d'en opérer une dépourvue de prétentions, mais qui n'en a pas moins un réel intérêt à leurs yeux.

Si, d'ailleurs, on se place à ce point de vue, on est sur une pente bien glissante, car comment ne pas croire parfois qu'on tient une certaine approximation de la réalité ? Si la réductibilité de la physique à la mécanique est réelle en soi, comment ne pas se dire, par exemple, que les hypothèses stéréo-chimiques doivent correspondre à quelque grossière approximation de la réalité ? Ceci nous conduit à nous demander si ces hypothèses explicatives qui prétendent approcher de la réalité n'ont pas une utilité pratique pour le développement de la science positive.

Une théorie physique donne d'un vaste ensemble de lois expérimentales une représentation condensée : mais en général elle n'en saurait être seulement une formule synthétique. En un mot, même si elle n'est pas explicative, elle contient plus que les lois qui servent à l'établir. D'où l'on doit conclure qu'on ne saurait l'en déduire : on ajoute aux données. et par suite la théorie présente un caractère hypothétique. On voit donc se poser forcément la question du choix des hypothèses,

et il est intéressant de comparer à ce point de vue la conception pragmatiste et la conception explicative.

Voici, d'après M. Duhem (voir le dernier chapitre de *la Théorie physique*), les conditions imposées au physicien dans le choix de ses hypothèses. « En premier lieu, dit-il, une hypothèse ne sera pas une proposition contradictoire en soi », car le physicien entend ne pas énoncer des non-sens.

« En second lieu, les diverses hypothèses qui doivent porter la physique ne se contredisent pas les unes les autres. » Ceci nous paraît moins évident au point de vue pragmatiste, des hypothèses contradictoires étant fort admissibles à condition qu'on ne les mêle pas dans leurs applications[1]. Ajoutons que le partisan des hypothèses explicatives lui-même, s'il a une juste défiance de ses hypothèses, pourra fort bien en essayer successivement de contradictoires et sera capable de dire, comme M. Le Roy, que « l'invention s'opère au sein du contradictoire[2] ». Mais il restera convaincu que les progrès de la science doivent faire disparaître les contradictions. Quant à M. Duhem, il se reconnaît impuissant à justifier l'exigence de l'unité logique.

« En troisième lieu, poursuit-il, les hypothèses seront choisies de telle manière que, de *leur ensemble*, la déduction mathématique puisse tirer des conséquences qui représentent, avec une approximation suffisante, l'*ensemble* des lois expérimentales. »

Lui-même est frappé de ce que ces trois conditions ne constituent guère un guide : « Lorsque le physicien demande à la logique de le guider en cette difficile besogne, de lui désigner quelles hypothèses il doit choisir, quelles il doit rejeter, il reçoit cette simple prescription d'éviter la contradiction, prescription désespérante par l'extrême latitude qu'elle laisse à ses hésitations. — Mais cette absence de guide et de toute règle, dit-il plus loin, ne saurait le gêner, car, en fait, le physicien ne choisit pas l'hypothèse sur laquelle il fondera une théorie : il ne la choisit pas plus que la fleur ne choisit le grain de pollen qui la fécondera ; la fleur se contente d'ouvrir toute grande sa corolle à la brise ou à l'insecte qui porte la poussière génératrice du fruit ; de même, le physicien se borne à

1. On verra du reste plus loin que telle est bien la pensée de M. Duhem.

2. Sur la logique de l'invention (*Revue de métaphysique et de morale* de 1905, p. 200).

ouvrir sa pensée, par l'attention et la méditation, à l'idée qui doit germer en lui, sans lui. »

Avant de formuler cette conclusion, M. Duhem s'est plu à retracer, avec cette érudition et ce talent d'exposition auxquels on ne saurait trop rendre hommage, l'histoire de la théorie de l'attraction universelle. Ce choix était habile, mais il l'était trop, car *a priori* on pouvait être à peu près certain que, dans cette histoire, les hypothèses explicatives ne pourraient jouer un rôle brillant, puisque, jusqu'à ce jour, on n'a pu en découvrir aucune qui fût satisfaisante, peut-être parce que cette attraction serait une force primitive. Combien plus instructif et plus convaincant eût été un travail de même ordre portant, par exemple, sur la théorie optique. Dans un article inséré dans les *Annales de philosophie chrétienne* de mai 1907, nous avons cherché à esquisser l'histoire de cette théorie, du moins jusqu'à Fresnel, et il nous a bien semblé que les hypothèses explicatives avaient été des inspiratrices fort utiles pour les hypothèses d'ordre mathématique[1].

M. Duhem s'est appliqué à montrer que les modèles mécaniques sont plus nuisibles qu'utiles dans ce même rôle, et nous le croirions volontiers, dans les cas où il s'agit uniquement de ces modèles composés de gyrostats, de ressorts à boudin, d'articulations à billes et godets, etc., qui n'ont aucune prétention à correspondre à la réalité : nous avons défini l'intérêt qu'on peut leur reconnaître, mais il serait déraisonnable de les considérer comme des inspirateurs d'hypothèses mathématiques fécondes, sauf cas exceptionnels toujours possibles.

Au début de notre étude, nous avons vu que M. Duhem a posé nettement le débat, non particulièrement sur les hypothèses mécaniques, mais sur le caractère même de la physique qui, pour les pragmatistes, n'a pour objet que de fournir des recettes commodes pour prévoir les phénomènes futurs et, pour l'intellectualiste, présente une véritable valeur, comme connaissance du monde extérieur. Dans son livre sur la *Théorie physique*, il se laisse entraîner à parler surtout des théories mécanistes, parce que ce sont celles qui ont été le

1. Comment ne pas songer, en présence de l'aveu de l'absence de toute direction dans la conception des hypothèses, à cette *Logique de l'Hypothese* où Ernest Naville faisait sans doute montre de trop de foi dans les hypothèses, mais où il y a cependant tant de vraie science et de bonne philosophie ?

plus souvent formulées par les partisans de l'intellectualisme; mais, dans une étude historique du plus haut intérêt[1], il a traité un sujet où cette sorte de confusion de deux questions différentes ne se produit aucunement. Il y a donc un intérêt particulier à s'arrêter devant elle.

Jusqu'au XVIIe siècle, une seule science se présente sous une forme assez achevée pour faire prévoir l'allure de nos modernes théories de physique mathématique : cette science est l'astronomie; aussi, pendant deux mille ans, la question des relations de la théorie physique et de la métaphysique a-t-elle été formulée de la manière suivante : *Quelles sont les relations de l'astronomie et de la physique?* Celle-ci, en effet, confinait singulièrement alors à la métaphysique.

Dans son *Commentaire* sur le traité *De Cœlo* d'Aristote, Simplicius formule ainsi la tradition platonicienne sur le but de l'astronomie : « Platon, dit-il, admet en principe que les corps célestes se meuvent d'un mouvement circulaire, uniforme et constamment régulier; il pose alors aux mathématiciens ce problème : Quels sont les mouvements circulaires, uniformes et réguliers, qu'il convient de prendre pour hypothèses, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les planètes? »

Renchérissant sur les conditions imposées aux mathématiciens, Aristote voulait que, pour satisfaire à la *physique*, chaque mouvement circulaire et uniforme eût lieu autour du centre du monde, occupé par une terre immobile.

Les Grecs se rendirent parfaitement compte qu'il est possible de « sauver les apparences » (σώζειν τὰ φαινόμενα) par des combinaisons différentes de mouvements circulaires et uniformes. C'est ainsi qu'Hipparque prouva qu'on peut également représenter la marche du soleil en supposant qu'il décrit un cercle excentrique au monde, ou bien en admettant qu'il est porté par un cercle épicycle, pourvu que la révolution de cet épicycle s'effectue dans le même temps que son centre parcourt un cercle concentrique au monde. Parlant de ces deux hypothèses, Théon de Smyrne insiste sur la vanité des discussions des mathématiciens relatives au choix à faire entre deux hypothèses qui sauvent également les apparences, et Posidonius déclare qu'il est indifférent pour l'astronomie de savoir

1. *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. Nous utiliserons aussi l'étude déjà citée sur *le Mouvement absolu et le Mouvement relatif*.

ce qui est immobile. Ptolémée et Proclus ne cherchent également, en astronomie, qu'à sauver les apparences.

Il ne faudrait pas croire cependant que ce point de vue pragmatiste ait été universellement adopté, car Dercillyde, par exemple, prétend imposer aux astronomes une hypothèse conforme aux principes et rejette avec exécration la supposition d'Héraclide de Pont, qui, faisant tourner la terre autour du soleil, arrête, dit-il, les corps en mouvement et met en mouvement les corps qui sont immobiles.

Quoi qu'il en soit, ce fut la tendance dominante des penseurs grecs de séparer l'astronomie de la physique et de laisser à la première toute liberté pour sauver les phénomènes. Aussi vit-on naître les systèmes les plus variés, y compris le système héliocentrique.

Mais alors, on se demande pourquoi les anciens n'ont pas préféré celui-ci au système géocentrique. « Il y a deux raisons à cette préférence, dit M. Mansion, l'une d'ordre pratique, l'autre d'ordre philosophique. Au point de vue des prédictions astronomiques et du calcul des coordonnées géographiques terrestres, les anciens ont dû se placer, comme nous, au point de vue géocentrique. Dès lors il était naturel de rédiger le code de l'astronomie à ce point de vue, et c'est ce qu'a fait Ptolémée, dans l'*Almageste*, avec une perfection qui a rendu très difficile le retour au système héliocentrique[1]. »

La raison philosophique donnée par M. Mansion est précisément la séparation nette de l'astronomie et de la physique ; or, il nous semble, au contraire, que la croyance générale à l'immobilité *vraie* de la terre fut pour beaucoup, malgré cette séparation théorique, dans la préférence pour le système géocentrique ; en tout cas, on ne voit pas comment l'indépendance de l'astronomie et de la physique ou cosmologie pouvait induire à faire concorder l'hypothèse astronomique avec la doctrine physique.

Poussés par leur génie réaliste, les Arabes cherchèrent à construire des modèles mécaniques du système de Ptolémée, et cela rendit plus manifeste l'écart entre ce système et les idées aristotéliciennes, d'où la réaction menée par Averroès contre l'épicycle et l'excentrique qu'il déclare impossibles. « Il est donc nécessaire, concluait-il, de se livrer à de nouvelles

1. *Sur les principes fondamentaux de la géométrie, de la mécanique et de l'astronomie* (Gauthier-Villars, 1893).

recherches au sujet de l'astronomie véritable, dont les fondements sont des principes de physique... En réalité, l'astronomie de notre temps n'existe pas : elle convient au calcul, mais ne s'accorde pas avec ce qui est. » Un disciple d'Averroès, Al-Bitrogi, s'appliqua à remplir ce programme d'une astronomie reposant sur des hypothèses conformes à la nature des choses, c'est-à-dire aux principes tirés de la physique d'Aristote ; mais il ne le fit que d'une façon fort incomplète et s'arrêta bien avant que les résultats de ses déductions pussent être comparés aux observations.

Mis en présence des admirables constructions géométriques de Ptolémée et des constructions aristotéliciennes insuffisantes d'Al-Bitrogi, les scolastiques chrétiens du moyen âge se divisèrent. On vit Bernard de Verdun et Roger Bacon, d'accord pour chercher l'expression de la réalité dans ces constructions, se diviser dans leur choix, non sans que le dernier éprouvât bien des difficultés causées par l'insuffisance des constructions arabes. Mais saint Bonaventure revint à l'enseignement des docteurs hellènes sur le caractère de l'astronomie, et saint Thomas d'Aquin formula avec précision ce qu'on peut considérer comme l'aboutissement de la doctrine aristotélicienne, élargie sous l'influence de la critique. Ses conclusions se résument dans la double affirmation suivante : d'abord que les hypothèses des astronomes, tout en sauvant les apparences, peuvent n'être pas vraies, car on pourrait peut-être expliquer autrement les mouvements apparents des astres ; puis qu'au centre d'un corps qui se meut circulairement il faut que quelque chose demeure immobile ; mais saint Thomas admet que tous les corps célestes ne se meuvent pas forcément en cercle, et il accepte que les planètes se meuvent suivant des épicycles ou des excentriques. Il n'en subsisterait pas moins une révolution générale autour de la terre, centre du monde[1].

D'après l'historique donné par M. Duhem, il nous semble que rien de vraiment intéressant ne fut dit par cette école depuis saint Thomas jusqu'à l'époque de Copernic. Revenons en arrière pour étudier un mouvement intellectuel tout différent, qui devait préparer l'œuvre de celui-ci.

1. Voir *Expositio in libro Aristotelis de Cœlo et Mundo*, lib. I et II. Dans l'article déjà cité, M. de Vorges a contesté vivement le pragmatisme de saint Thomas en disant qu'il est subordonné à la possibilité de plusieurs hypothèses sauvant les apparences, en sorte qu'une hypothèse doit être tenue pour vraie quand elle est la seule possible, la seule s'accordant avec les faits. Sans doute, mais il ne saurait y avoir de telles hypothèses.

Au crépuscule de la philosophie grecque, dans la première moitié du VIe siècle de l'ère chrétienne, brilla à la tête de l'école d'Athènes Damascius, dont le disciple Simplicius nous a conservé une théorie bien intéressante. D'abord l'univers est un lieu et par suite capable de mouvement local ; puis le mouvement ne nécessite pas l'existence d'un terme fixe : « Bien que l'on n'identifie le lieu ni à un corps fixe, ni à un espace immobile, rien n'empèche les corps célestes de se mouvoir[1]. »

Pour que nous puissions connaître les changements de lieu, il faut pourtant que quelque chose soit immobile : c'est le *lieu naturel* de l'univers, mais ce repère n'est réalisé d'une manière actuelle par aucun corps concret : le terme immuable auquel les mouvements sont rapportés est un être idéal, que seule la physique définit et détermine.

Cette pensée était trop loin de la pensée aristotélicienne alors dominante, et la science était trop incapable de remplir le programme qui lui était tracé pour que cette pensée pût produire alors les fruits qu'elle devait porter. Il faut attendre plusieurs siècles pour en entendre un écho affaibli. La première attaque contre la doctrine aristotélicienne se produisit à la Faculté de Paris et porta contre l'affirmation que l'immobilité de la terre n'est pas seulement de nécessité physique, mais de nécessité logique : en 1277, une assemblée de docteurs en Sorbonne « et autres prud'hommes », réunie sur la demande du pape Jean XXI par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna toutes les propositions refusant à Dieu le pouvoir d'accomplir la motion du ciel en ligne droite, sous prétexte que cet acte est contraire à la physique d'Aristote et d'Averroès.

Duns Scot et toute l'école franciscaine marcha dans la voie ainsi ouverte, qui déliait ceux prétendant faire autre chose que sauver les phénomènes de l'obligation métaphysique de prendre la terre pour repère.

Guillaume d'Occam semble avoir repris la conception fondamentale de Damascius, pour qui un corps idéal suffirait comme repère ; mais à Walter Burley, qui enseigna également à Paris au XIVe siècle, nous paraît revenir l'honneur d'avoir donné de la précision à ces idées renouvelées du philosophe grec. Il reprend avec une parfaite netteté la notion de trans-

1. Simplicii *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu* (lib. IV, cap. VI).

lation de l'ensemble du ciel et, d'autre part, précise la notion d'immobilité *par équivalence*, familière à l'école franciscaine : laissant au *lieu* sa signification aristotélicienne de premier contenant ou de surface ultime du contenant, il s'attache à l'*ubi*, qui n'est que la distance d'un corps aux autres corps qui sont immobiles, mais qui peuvent être suppléés par un corps seulement conçu : le changement de l'*ubi* constitue le mouvement local, et deux lieux équivalents sont deux lieux spécifiquement distincts, mais qui, dans le corps logé, conservent le même *ubi*.

Sans insister davantage sur cette École de Paris, dite terminaliste, notons que M. Duhem affirme qu'elle resta fidèle à la doctrine que l'astronome ne doit s'occuper que de sauver les phénomènes.

C'est en termes quasi lyriques qu'il célèbre cette École à ce point de vue : « Du début du XIVe siècle au début du XVIe siècle, l'Université de Paris, dit-il, a donné, touchant la méthode physique, des enseignements dont la justesse et la profondeur passent de beaucoup tout ce que le monde entendra dire à ce sujet jusqu'au milieu du XIXe siècle. En particulier, la scolastique parisienne a proclamé et pratiqué un principe puissant et fécond ; elle a reconnu que la physique du monde sublunaire n'était pas hétérogène à la physique céleste, qu'elles procédaient toutes deux selon la même méthode : que les hypothèses de l'une, comme les hypothèses de l'autre, avaient pour seul objet de sauver les phénomènes. »

A vrai dire, il ne nous semble pas que ses citations de Lefebvre d'Étaples et de Luiz Coronel aillent au delà de l'expression de doutes sur la conformité des constructions de l'astronome à l'œuvre du Créateur, et nous n'y voyons pas l'affirmation qu'on ne doit chercher qu'à sauver les phénomènes.

Quoi qu'il en soit, la critique de la physique aristotélicienne que répandait l'École de Paris avait cet effet indéniable de libérer les esprits d'un préjugé métaphysique ; aussi ne doit-on pas être surpris de voir Copernic, une fois en possession de repères sauvant les phénomènes d'une façon si élégante, admettre qu'il avait découvert les mouvements vrais des astres.

M. Duhem éprouve un amer chagrin à voir la belle doctrine qu'il attribue à l'École de Paris, sur la portée des hypothèses, s'obscurcir avec Copernic en même temps que celui-ci faisait

progresser ces hypothèses : « Les plus grands artistes, dit-il, ne sont pas toujours ceux qui philosophent le mieux sur leur art. » Quoi qu'ait pu dire M. Mansion pour sauver ce grand homme d'un tel opprobre, on ne saurait nier qu'il a cru à la valeur de vérité de son hypothèse. Dans sa lettre de dédicace au pape Paul III de son immortel chef-d'œuvre *Sur les révolutions des orbes célestes*, que l'on imprimait au moment de sa mort (24 mai 1543), il critique d'abord les hypothèses averroïstes, comme ne sauvant pas les phénomènes, et celles des ptoléméens, comme contraires aux principes de la physique ; puis il expose qu'ayant appris de Cicéron que divers penseurs de l'antiquité avaient mis la terre en mouvement, il a entrepris l'étude de divers mouvements de celle-ci, simplement à titre d'imaginations destinées à sauver les phénomènes. Or, « en donnant à la terre, continue-t-il, les divers mouvements que je lui attribue plus loin en cet ouvrage, une observation longue et répétée m'a montré que les phénomènes relatifs à chacun des autres astres errants découlaient d'un calcul par lequel on rapportait à la terre les mouvements des astres, en tenant compte de la circulation de chacun d'eux ; elle m'a montré, en outre, que l'ordre et les grandeurs des astres, des divers orbes et du ciel lui-même, se trouvaient par là si étroitement liés entre eux qu'il demeurait impossible, en aucune des parties du ciel, de déplacer quoi que ce soit, sans mettre la confusion en chacune des autres parties et dans leur ensemble. » On voit là le passage de la recherche purement pragmatique à la croyance en la vérité d'une conception théorique ; du reste, Rhæticus, disciple de Copernic, précise bien la pensée de son maître, en disant que sa théorie est une théorie physique en même temps qu'une théorie géométrique.

Cependant il était mort au cours de l'impression de son œuvre immortelle, et Osiander y mit une préface anonyme vraiment conforme aux principes de M. Duhem, proclamant bien haut qu'aucun raisonnement ne permet à l'astronome d'atteindre aux hypothèses véritables des mouvements célestes. Ce point de vue fut d'abord adopté assez généralement, non seulement par les astronomes qui auraient pu y voir surtout une garantie de tranquillité, mais aussi par les philosophes et les théologiens. C'est ainsi qu'on voit Mélanchton, qui soutenait le repos de la terre par des raisons tirées de la physique aristotélicienne et par les textes sacrés, déclarer très exactes les théories de Copernic ; et c'est ainsi également

que Grégoire XIII ne vit nulle difficulté à accomplir la réforme du calendrier au moyen de calculs faits à l'aide de tables établies d'après les dites théories.

Mais avec le temps les idées se modifièrent, et l'on vit se développer l'hostilité des philosophes et des théologiens contre les hypothèses coperniciennes, en même temps, du reste, que les coperniciens prenaient une attitude moins réservée qu'Osiander. M. Duhem a grand'peine à comprendre cette évolution et pourtant rien ne nous paraît plus explicable. On ne doit pas perdre de vue, en effet, que, de part et d'autre, on est en présence d'hommes profondément convaincus de la réalité d'un repos et de mouvements absolus, selon notre expression actuelle, d'un repos et de mouvements vrais comme on disait alors. Rappelons-nous, en effet, que les aristotéliciens, ayant remarqué que nous ne pouvons constater que des mouvements relatifs à un corps supposé fixe, avaient admis la nécessité d'un corps réellement fixe. De l'autre bord, les terminalistes de l'Université de Paris qui, à la suite de Damascius, niaient la nécessité de repères fixes réels et se seraient contentés de repères purement idéaux, auraient sans doute pu n'admettre, comme nous le faisons volontiers aujourd'hui, que des mouvements purement relatifs, mais nous avons vu qu'ils n'en firent rien : ils admirent l'existence d'un état intrinsèque différenciant un corps en mouvement d'un corps en repos et soutinrent énergiquement la possibilité d'une translation générale de l'univers.

Cette remarque est essentielle parce qu'il est tel argument, formulé par les aristotéliciens, qui revêtirait un tout autre caractère s'il se trouvait sous la plume d'un moderne relativiste.

Quoi qu'il en soit, telle étant la commune croyance des deux partis au sujet de l'existence de mouvements vrais ou absolus, il semble tout naturel que, le jour où l'on se trouva en présence d'une théorie introduisant dans le monde un ordre et une simplicité inconnus dans les autres systèmes, les novateurs aient été portés à y voir une hypothèse tout au moins *plus probable* selon l'expression même de Copernic, et que, d'autre part, les tenants des anciennes conceptions aient pressenti un danger et se soient mis en défense. Sans doute, sous l'influence calmante de la préface d'Osiander et des habitudes acquises, on put d'abord ne traiter le système de Copernic que comme un moyen commode de sauver les phé-

nomènes ; mais la logique de la situation devait, un peu plus tôt ou un peu plus tard, amener le conflit décisif, dont M. Duhem fait un récit singulièrement intéressant, conflit qui conduisit à l'interdiction faite à Galilée d'enseigner *d'aucune manière* la doctrine de Copernic, c'est-à-dire même en en limitant l'objet au but de sauver les phénomènes.

Particulièrement instructives, dans ce douloureux conflit, sont les tentatives faites par des esprits modérés pour amener Galilée à s'en tenir au rôle tout pragmatique de la science ; les cardinaux Bellarmin et Barberini (celui-ci futur Urbain VIII) se distinguèrent dans ce rôle pacificateur. « Dire qu'en supposant la terre en mouvement et le soleil immobile, écrit le premier, on sauve toutes les apparences mieux que ne pourraient le faire les excentriques et les épicycles, c'est très bien dire ; cela n'offre aucun danger et cela suffit au mathématicien. Mais vouloir affirmer que le soleil demeure réellement immobile au centre du monde, qu'il tourne seulement sur lui-même sans courir d'orient en occident, que la terre occupe le troisième ciel, et qu'elle tourne avec une grande vitesse autour du soleil, c'est chose fort périlleuse. »

Puis Bellarmin ajoute que, si l'on avait de tout cela « une démonstration certaine », « il faudrait procéder avec beaucoup de circonspection... Mais qu'une telle démonstration existe, poursuit-il, je ne le croirai pas tant qu'on ne l'aura pas démontré [1] ».

M. Duhem rapporte aussi, d'après Oregio, un entretien du cardinal Barberini avec Galilée, conversation où le futur Urbain VIII fait ressortir avec force que Dieu a pu réaliser une autre combinaison produisant les mêmes apparences, car cela n'implique point contradiction. Aussi notre auteur admire-t-il sans réserve ces paroles, justes en elles-mêmes, mais qui conduisaient à interdire de critiquer une théorie consacrée tant qu'on ne peut en donner une rigoureuse réfutation.

Revenons cependant à Bellarmin, car il est intéressant de voir ce que vaut, au fond, son pragmatisme scientifique. M. l'abbé Vacandard cite plus complètement que M. Duhem sa lettre à Foscarini et nous y voyons que nous expérimentons clairement que « la terre est ferme et que l'œil ne se trompe pas quand il juge que le soleil se meut, de même qu'il ne se trompe pas quand il juge que la lune et les étoiles se meuvent

1. Lettre à Foscarini.

aussi [1] ». Ceci est tout à fait symptomatique et nous amène à parler d'une polémique qui a surgi entre MM. Rey et Duhem.

Dans un article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1904, le premier avait défini la philosophie scientifique du second de la manière suivante : « Dans ses tendances vers une conception qualitative de l'Univers matériel, dans sa défiance vis-à-vis d'une explication complète de cet Univers par lui-même, telle que la rêve le Mécanisme, dans ses répugnances, plus affirmées que réelles, à l'égard d'un scepticisme scientifique intégral, elle est la philosophie scientifique d'un croyant. » M. Duhem bondit sous cette imputation, non, bien entendu, qu'il songeât à dissimuler aucunement ses croyances religieuses, mais se sentant soupçonné dans la pureté et l'indépendance de ses conceptions scientifiques ; il répliqua dans deux articles intitulés « Physique de croyant » et insérés dans les *Annales de philosophie chrétienne* d'octobre et novembre 1905. La parfaite bonne foi de M. Duhem ne fait pas plus doute pour M. Rey que pour nous-même, et nous ajouterons que l'étude historique que nous venons de résumer montre clairement que la conception pragmatique de la théorie physique est née, en Grèce, comme un résultat de conceptions diverses qui sauvaient également les phénomènes et entre lesquelles on ne savait comment choisir. Cette conception s'est transmise au moyen âge et, en principe, on peut continuer à lui reconnaître un caractère purement scientifique et philosophique. Mais il était difficile qu'elle ne subît pas une déviation, soit de la part des savants peu soucieux d'entrer en conflit avec les théologiens, soit de la part de ceux-ci, heureux d'écarter par une fin de non-recevoir toute théorie qui aurait prétendu fixer réellement le soleil et mettre la terre en mouvement. En fait, Bellarmin fournit un exemple caractéristique de cette déviation ; nous avons vu, en effet, qu'il accordait pleine autorité au témoignage de nos sens pour nous révéler les mouvements vrais. Or, que fait la science, sinon s'appuyer sur ce témoignage de nos sens et tirer de sa critique des conclusions plus autorisées, mais de même ordre que les premières conclusions tirées par le sens commun ? Reconnaître une pleine autorité à celles-ci, nier celle des autres, n'est-ce pas autoriser à qualifier d'astronomie de croyant celle qu'on en conclut ?

1. *Études de critique et d'histoire religieuse*, p. 307 et 308.

Quoi qu'il en soit, ceci ne touche pas M. Duhem, et il n'y a pas lieu d'insister. Mais que répondrons-nous si celui-ci nous objecte que ces mouvements vrais sont des mouvements absolus, qui impliquent une métaphysique à laquelle nous ne croyons pas ? Assurément, les mouvements vrais sont seulement des mouvement rapportés à un trièdre de référence tel que les lois expérimentales du mouvement soient représentées par la mécanique théorique le plus exactement et le plus simplement qu'il se peut faire ; mais alors ce trièdre nous ouvre la connaissance la plus complète qui puisse être des mouvements de l'univers [1].

En vain M. Duhem prétendrait-il que la théorie du caractère purement relatif des mouvements réduit toute la question au point de vue pragmatique. Celui-ci, en effet, conduit à adopter, selon les cas, tel ou tel trièdre de référence, et c'est du reste ce que font les savants qui, lorsque la rotation de la terre n'engendre qu'une force centrifuge composée insignifiante à l'égard d'un phénomène terrestre, n'hésitent pas à prendre des repères liés à la terre, et même, lorsque cette force tombe au-dessous de toute mesure, un bon pragmatiste doit refuser de reconnaître aucune supériorité au trièdre de référence astronomique.

L'intellectualiste, au contraire, croit qu'il existe un trièdre de référence par rapport auquel les lois des mouvements sont vraiment plus simples que par rapport à tout autre, le trièdre, pourrait-on dire, par rapport auquel Dieu pense le monde.

Et que devrait dire un idéaliste ne croyant à l'objectivité d'aucun mouvement ? Pour lui, tout n'est que représentation, il s'agit d'une réalité purement spirituelle à laquelle il ne peut s'agir que de conférer le plus haut caractère d'intelligibilité.

On a pu voir combien, dans son étude historique sur la théorie physique de Platon à Galilée, M. Duhem s'est rigoureusement maintenu sur le terrain pragmatique. Cependant, nous avons précédemment indiqué qu'il se laisse aller à des concessions, de portée mal définie, mais qu'il est singulièrement intéressant d'étudier d'un peu près.

« La théorie n'est pas seulement, dit-il, une représentation

1. Il convient de noter que, quand on parle d'un trièdre de référence privilégié, on n'entend pas parler d'un trièdre unique, mais de tous les trièdres en repos les uns par rapport aux autres.

économique des lois expérimentales ; elle est encore une *classification* de ces lois [1]. »

Tandis que bien souvent des analogies toutes superficielles ont conduit les observateurs à rapprocher, dans leurs recherches, une loi d'une autre loi (ainsi Newton a fixé dans un même ouvrage les lois de la dispersion de la lumière par un prisme et celles des teintes d'une bulle de savon), la théorie. grâce au raisonnement déductif qui relie les principes aux lois expérimentales, établit entre celles-ci un ordre, une classification ; elle donne, pour ainsi dire, la table et les titres des chapitres entre lesquels doit se partager méthodiquement la science à étudier.

Non seulement cet ordre est d'une utilité considérable pour le physicien, mais il amène avec lui la beauté et fait de la physique théorique une véritable œuvre d'art. L'émotion esthétique n'est d'ailleurs pas le seul sentiment que provoque une théorie parvenue à un haut degré de perfection : « elle nous persuade encore de voir en elle une *classification naturelle*. »

Se demandant ce qu'est une telle classification. M. Duhem prend comme exemple celle des vertébrés ; il montre le naturaliste considérant les divers organes, non sous la forme particulière qu'ils prennent chez chaque individu, mais sous la forme abstraite, générale, qui convient à toutes les espèces d'un même groupe : entre ces organes transformés par l'abstraction, il établit des rapprochements dont la classification n'est qu'un tableau synoptique. Si maintenant le zoologiste affirme que cette classification est naturelle. il entend que ces liens idéaux entre conceptions abstraites correspondent à des rapports réels entre les êtres concrets, que, par exemple, les ressemblances entre diverses espèces sont l'indice d'une parenté proprement dite. de rapports de filiation. L'anatomie comparée ne saurait saisir ces rapports en eux-mêmes, et les mettre en évidence est affaire de physiologie et de paléontologie : mais, si un jour ces sciences démontraient que l'hypothèse transformiste est controuvée, l'anatomiste continuerait à croire que le plan figuré par sa classification figure entre les animaux des rapports réels.

De même, l'aisance avec laquelle chaque loi expérimentale trouve sa place dans la classification créée par le physicien

1. Voir *La Théorie physique*, chap. II, § 3 et 4.

nous persuade invinciblement que cette classification n'est pas purement artificielle, qu'un tel ordre ne résulte pas d'un groupement arbitraire. Sans doute, quand M. Duhem, au cours d'une théorie optique, parle de vibration lumineuse, il ne voit là qu'une pure grandeur géométrique dont la longueur sert à énoncer les hypothèses de l'optique ; en un mot, cette vibration est pour lui une *représentation* et non une *explication*. Mais, lorsque, après de longs tâtonnements, il est parvenu à formuler, à l'aide de cette vibration, un corps d'hypothèses fondamentales, et lorsque, sur le plan tracé par ces hypothèses, il voit l'immense domaine de l'optique, jusque-là si touffu et si confus, s'ordonner et s'organiser, il lui est impossible de croire que cet ordre et cette organisation ne soient pas l'image d'un ordre et d'une organisation réels ; que les phénomènes rapprochés par la théorie, comme les franges d'interférence et les colorations des lames minces, ne soient pas des manifestations peu différentes d'un même attribut de la lumière ; que les phénomènes séparés par la théorie, comme les spectres de diffraction et les spectres de dispersion, n'aient pas des raisons d'être essentiellement différentes.

Si donc la théorie physique ne nous donne jamais l'explication des lois expérimentales, plus elle se perfectionne, plus nous pressentons que l'ordre logique dans lequel elle range les lois expérimentales est le reflet d'un ordre ontologique.

Sans doute nous retrouvons là la négation de toute valeur explicative des théories physiques, mais que nous sommes loin de la hautaine négation de toute valeur de connaissance, et qui ne s'étonnerait de tels rapprochements ? Le premier étonné est bien M. Duhem. De la conviction que le physicien sent naître en lui, le physicien ne saurait rendre compte ; mais, impuissant à la justifier, il est non moins impuissant à y soustraire sa raison. « Il a beau se pénétrer de cette idée que ses théories n'ont aucun pouvoir pour saisir la réalité, qu'elles servent uniquement à donner des lois expérimentales une représentation résumée et classée ; il ne peut se forcer à croire qu'un système capable d'ordonner si simplement et si aisément un nombre immense de lois, de prime abord si disparates, soit un système purement artificiel ; par une intuition où Pascal eût reconnu une de ces raisons du cœur « que « la raison ne connaît pas », il affirme sa foi en un ordre réel dont ses théories sont une image, de jour en jour plus claire et plus fidèle.

« Ainsi l'analyse des méthodes par lesquelles s'édifient les théories physiques nous prouve avec une entière évidence que ces théories ne sauraient se poser en explications des lois expérimentales ; et, d'autre part, un acte de foi que cette analyse est incapable de justifier, comme elle est impuissante à le refréner, nous assure que ces théories ne sont pas un système purement artificiel, mais une classification naturelle. Et l'on peut, ici, appliquer cette profonde pensée de Pascal : « Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le « dogmatisme ; nous avons une idée de la vérité invincible à « tout le pyrrhonisme. »

On ne saurait trop admirer cette parfaite sincérité qui force M. Duhem à proclamer la contradiction qui subsiste dans sa pensée. Il y est revenu dans son article déjà mentionné, écrit dans la *Revue générale des Sciences* en réponse à la thèse de M. Rey. Malgré tous les inconvénients d'une répétition, écoutons-le encore :

« Lorsque le physicien, portant son attention sur la science qu'il construit, soumet à un rigoureux examen les divers procédés qu'il a mis en œuvre pour la construire, il ne découvre rien qui puisse introduire en la structure de l'édifice la moindre parcelle de vérité, si ce n'est l'observation expérimentale. Des propositions qui prétendent énoncer des faits d'expérience, et de celles-là seulement, on peut dire : *c'est vrai* ou : *c'est faux*. De celles-là, et de celles-là seulement, on peut affirmer qu'elles ne sauraient s'accommoder de l'illogisme, et que, de deux propositions contradictoires, l'une au moins doit être rejetée. Quant aux propositions introduites par la théorie, elles ne sont ni *vraies*, ni *fausses* ; elles sont seulement *commodes* ou *incommodes* ; si le physicien juge commode de construire deux chapitres différents de la Physique au moyen d'hypothèses qui se contredisent, il est libre de le faire ; le principe de contradiction peut servir à juger sans appel du vrai et du faux ; il n'a aucun pouvoir pour décider de l'*utile* ou de l'*inutile* ; obliger donc la théorie physique à garder, en son développement, une unité logique rigoureuse, ce serait exercer sur l'intelligence du physicien une tyrannie injuste et insupportable.

« Lorsque, après avoir soumis la science qui l'occupe à ce minutieux examen, le physicien rentre en lui-même, lorsqu'il prend conscience des tendances qui dirigent les démarches de sa raison, il reconnaît aussitôt que toutes ses aspirations les

plus puissantes et les plus profondes sont déçues par les désespérantes constatations de son analyse. Non, il ne peut se résoudre à voir seulement en la théorie physique un ensemble de procédés pratiques, un ratelier chargé d'outils. Non, il ne peut croire qu'elle classe seulement les connaissances accumulées par la science empirique, sans transformer en rien la nature de ces connaissances, sans leur imprimer un caractère que l'expérience toute seule n'y eût point gravé. S'il n'y avait en la théorie physique que ce que sa propre critique lui a fait découvrir en elle, il cesserait de consacrer son temps et ses efforts à une œuvre de si mince importance. *L'étude de la méthode physique est impuissante à révéler au physicien la raison qui le pousse à construire la théorie physique.* »

Néanmoins M. Duhem considère comme raisonnables les efforts du physicien en considération des propositions suivantes, dont il soutient l'exactitude :

« La théorie physique nous confère une certaine connaissance du monde extérieur, qui est irréductible à la connaissance purement empirique ; cette connaissance ne vient ni de l'expérience, ni des procédés mathématiques qu'emploie la théorie, en sorte que la dissection purement logique de la théorie ne saurait découvrir la fissure par laquelle elle s'est introduite en l'édifice de la Physique ; par une voie dont le physicien ne peut nier la réalité, non plus qu'il n'en peut décrire le cours. cette connaissance dérive d'une vérité autre que les vérités dont nos instruments sont aptes à s'emparer : l'ordre dans lequel la théorie range les résultats de l'observation ne trouve pas sa pleine et entière justification dans ses caractères pratiques ou esthétiques ; nous devinons, en outre, qu'il est, ou tend à être une *classification naturelle* ; par une analogie dont la nature échappe aux prises de la Physique, mais dont l'existence s'impose comme certaine à l'esprit du physicien. nous devinons qu'il correspond à un certain ordre suréminent.

« En un mot, le physicien est obligé de reconnaître qu'*il serait déraisonnable de travailler au progrès de la théorie physique, si cette théorie n'était le reflet, de plus en plus net et de plus en plus précis, d'une Métaphysique ; la croyance en un ordre transcendant à la Physique est la seule raison d'être de la théorie physique.* »

Quand on a lu ces lignes, on se demande comment le penseur qui les a écrites a pu écrire aussi cette admirable mais

implacable histoire de la théorie physique de Platon à Galilée. Comment a-t-il pu condamner sans restriction ni réserve, en Copernic, la pensée que, derrière l'ordre admirable que l'hypothèse héliocentrique fait régner dans le monde planétaire, il se cache une vérité d'autre nature que celle qui règne dans l'*Almageste?* Comment a-t-il pu résumer complètement son hommage à l'œuvre de Képler et de Galilée en disant que, grâce à eux, nous demandons aux hypothèses de la physique de sauver à la fois tous les phénomènes de l'univers? Σώζειν τὰ Φαινόμενα est la devise inscrite en tête du livre et qui en reste l'inspiratrice exclusive : nous savons maintenant que M. Duhem, par une sorte de contradiction qui le stupéfie lui-même, sait s'élever au-dessus de cette formule purement positiviste.

Et maintenant que nous nous sentons plus près de cette pensée qui connaît les nobles tourments des internes contradictions, que M. Duhem nous permette de lui adresser une prière. Nous avons vu qu'il étend à l'acoustique son anathème contre toute théorie physique explicative, car non seulement il formule son anathème en termes absolument généraux, mais, donnant la parole à ses contradicteurs, il leur fait précisément choisir la théorie acoustique comme exemple. Mais, dans ses développements, rien n'indique comment ses critiques contre les théories explicatives s'appliquent en particulier à l'acoustique, et cependant il y aurait grand intérêt à le faire, car certaines de ses critiques paraissent ne s'y appliquer qu'assez malaisément. Tout au moins aimerait-on savoir s'il se place au point de vue adopté par M. Poincaré quand celui-ci nie qu'on puisse aucunement savoir si la géométrie de notre univers se rapproche ou non de la géométrie euclidienne. C'est en effet là une question de physique, et la thèse logique de M. Duhem conduit à lui opposer une déclaration d'incompétence. Mais l'éminent professeur de l'Université de Bordeaux ne s'est jamais expliqué assez catégoriquement pour qu'on soit bien sûr de ne pas lui attribuer une thèse plus absolue qu'il ne le voudrait.

Au fond, nous ne serions pas très surpris qu'il reconnût la réalité des phénomènes qui ne sont, pour ainsi dire, que l'interprétation directe de nos perceptions, tels que les mouvements perçus par notre vue et notre toucher. A ce point de vue, les phénomènes acoustiques seraient des phénomènes réels; mais alors comment refuser de leur reconnaître une

valeur explicative à l'égard de nos sensations sonores ? Or, si on leur reconnaît cette valeur, comment, rapprochant, par *une classification naturelle*, les formules de la théorie optique de celles de la théorie acoustique, peut-on refuser tout caractère explicatif à celle-là ? c'est-à-dire comment de l'existence d'un milieu élastique expliquant les formules acoustiques n'est-on pas autorisé à induire, à titre d'hypothèse, celle d'un autre milieu élastique qui expliquerait les formules optiques ? Il est intéressant de noter d'ailleurs à quel point M. Duhem tient à conserver le langage imagé des théories explicatives dérivées de cette hypothèse ; nous nous souvenons en effet que, il y a bien des années, comme nous avions dit, à la légère, qu'il proscrivait l'expression « longueur d'onde » de son exposé de l'optique mathématique, il ne se contenta pas de relever notre erreur, mais déclara que nous lui prêtions là une « idée absurde » [1]. Cette protestation indignée ne semble-t-elle pas révéler un attachement profond à ces raisons que la raison ne connaît pas et qui font attribuer la valeur d'un reflet de la métaphysique à des théories auxquelles la raison ne reconnaît qu'une valeur purement pragmatique ?

Du reste, nous avons vu que, pour lui, le type d'une classification naturelle est une classification telle que celle des vertébrés qui, si elle n'est pas nécessairement fondée sur l'hypothèse d'un rapport de filiation entre les diverses espèces, hypothèse de nature essentiellement explicative, trouve du moins dans cette hypothèse sa forme la plus satisfaisante pour l'esprit. En insistant, nous craindrions de forcer la pensée de M. Duhem, mais il nous plaît de conclure en rappelant cette illustration si pleine de promesses de son recours favori à l'idée de classification naturelle.

G. Lechalas.

1. *Annales de philosophie chrétienne* d'avril 1895.

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

I

L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE

Les sujets ont beau vieillir, certains d'entre eux ont beau lasser la curiosité, on s'en détourne momentanément, par esprit d'imitation sans doute, à moins que ce ne soit pour s'épargner le désagrément d'écrire sans être lu ; et l'on y revient tôt ou tard, comme si l'on voulait décharger sa conscience. Nous sommes, en effet, responsables de deux sortes d'idées : de celles que nous avons et de celles que l'on nous prête, autorisé par notre silence. Et ces dernières sont, comme bien l'on pense, celles qui nous pèsent le plus. On s'est longtemps, chez nous, mis en frais pour heurter les unes contre les autres les définitions de la philosophie, et pour en conclure que si elle avait un objet, cet objet, décidément, était insaisissable. M. Darlu, dont nous apprécions tous la rare valeur, ne s'est-il pas avisé de dire — c'était, il est vrai, en un discours de distribution des prix, — que la philosophie était « une manière de voir les choses » ? Il aurait pu dire, qu'elle n'était que cela. Il ne l'a point dit. Il aurait pu dire que cette manière de voir les choses résultait de notre façon de les prendre, à quoi les pragmatistes auraient vigoureusement applaudi, si le défaut d'existence, car ils n'existaient point alors, ne les en eût empêchés. Cela encore, M. Darlu ne l'a point dit.

Même qu'il ait jugé la définition de la philosophie insaisissable, j'en serais plus sûr, s'il s'était servi d'une autre formule. Elle a beau être d'un humoriste d'occasion, je ne puis méconnaître que cette formule n'enferme une part de vérité tout ce qu'il y a de moins négligeable. Car, loin de trancher sur les définitions courantes, si ce n'est par l'allure ou le tour, il

s'en faut qu'elle les démente. Et la raison, c'est qu'il s'en faut, bien qu'on ait pensé trop souvent le contraire, que les définitions de la philosophie se combattent ou se contredisent. Bien peu, assurément, apparaissent conformes au type logique de la vraie définition. On y introduit l'idée d'un genre plus ou moins prochain, on y ajoute celle d'une différence vaguement spécifique. Il n'y a guère mieux à espérer, sinon à souhaiter. Et certes ce pis-aller nous semble, à la rigueur, acceptable, s'il réussit à nous persuader qu'on aurait tort de juger les philosophes aussi peu disposés à s'accorder sur l'objet de leur science que sur ses conclusions et sa valeur.

*
* *

Attachons-nous à la formule de M. Darlu, mais en l'amendant. Au lieu de dire « manière de *voir* » disons « manière d'*embrasser* », et nous serons sur la voie d'une définition beaucoup plus que plausible.

Quand Spencer définit la philosophie « la connaissance du plus haut degré de généralité », il substitue une qualification à une définition, mais de telle sorte, qu'en fin de compte, celle-ci se trouve impliquée dans celle-là. Car, ne vous préoccupez que « d'obtenir le plus haut degré de généralité » ; vous obtiendrez, par cela seul, à tout le moins, le schème d'une science dont l'objet, nécessairement, sera celui de la philosophie.

Je me réserve de vérifier bientôt les droits de la philosophie à s'appeler une science. Je l'appelle ainsi provisoirement parce que, de l'aveu général, le philosophe n'est, en tant que philosophe, ni un artiste, ni un prédicant. Il est essentiellement un chercheur, et, ne redoutons point le pléonasme, un chercheur en vue de savoir.

Et maintenant, si je disais que l'objet de cette science est l'*Univers*, ne dirais-je rien que de banal et de négligeable? Rappelons-nous que le nom de « science de l'universel » a pu être donné à la philosophie, que la philosophie, telle que l'envisageait Platon, n'était vraisemblablement pas autre chose, et constatons que le voisinage des mots : « universel » et « univers » correspond au voisinage des idées. L'idéaliste le plus radical ne mettra jamais en doute qu'une idée ne « représente » et ne « diffère de ce qu'elle représente ». La réalité de l'objet n'est, dès lors, nullement douteuse et, par

suite, dans le cas où l'universel est le caractère d'un concept ce concept appelle un objet correspondant : l'univers.

Poursuivons notre analyse. Constatons qu'il suffit de prononcer le mot « univers », pour éveiller chez les esprits attentifs une impression d'immensité, d'une part, une représentation d'unité, de l'autre. Irai-je jusqu'à reconnaître, avec William James, que, si l'on serre de près la notion d'univers, on aboutit, presque fatalement, au monisme? Je n'en sais trop rien. Je crois cependant pouvoir affirmer que la définition de M. Spencer ne tardera pas à être rejointe. Or, si celle de Platon, ou qui mérite de lui être attribuée, reste dans le voisinage, il faut renoncer au thème des définitions multiples et discordantes. Les discussions de jadis pourront continuer — afin que l'on n'en perde point l'habitude — mais elles gagneront à se concentrer sur le choix de la meilleure formule. Ici l'on peut prévoir d'interminables désaccords, mais d'une gravité singulièrement atténuée, la question à débattre se trouvant réduite à une question d'étiquette.

Une science aux définitions multiples et convergentes doit ou devrait se présenter comme une science à un seul type. Telles sont ou passent pour être les sciences positives. Notre réserve surprendra, nous nous y attendons : c'est qu'en y regardant de très près, nous nous apercevrions, peut-être, que même sur le terrain de la science positive, il est plus facile d'escompter que de réaliser l'unanimité des esprits. Toutefois, de l'accord qui s'établit entre savants à celui que l'on souhaite vainement de voir s'établir entre philosophes, quelle inquiétante distance! Il y a plus d'un demi-siècle, l'auteur du *Manuel de Philosophie ancienne*, Charles Renouvier, constatait que les grands esprits de la Grèce avaient fondé la mathématique, alors qu'ils avaient jeté les bases d'une pluralité de doctrines philosophiques. Prenons acte de cette constatation. Puis essayons de nous représenter, comme autant de contemporains, les penseurs qui se sont succédé de Thalès à Héraclite. Imaginons-les, en outre, de la même cité, et se donnant rendez-vous pour méditer en commun. Ne nous apercevrons-nous pas que, si chacun d'eux a sa façon, bien à lui, d'aiguiller sa curiosité, ils ont beau n'être point attirés par les mêmes détails, ils sont, quand même, séduits et invinciblement séduits au point d'en être dominés, par une pensée commune : la pensée « que le monde est un univers ». Certes, il est inquiétant de ne point parvenir à savoir de quoi les choses

sont faites; mais ce qui n'est douteux pour personne, c'est l'unité de cela dont elles sont faites. Les penseurs de la Grèce ancienne, nés dans un pays à religion polythéiste et où les tendances pluralistes se sont, comme pas ailleurs, épanouies en pleine liberté, sont tous monistes. Tel est du moins le nom que leur donnerait W. James. Et ils le sont bien en ceci, qu'ils attribuent aux phénomènes de la nature l'unité de substance ou plutôt de matière. Et l'on aurait facilement raison des dissentiments de surface. Je ne crois pas, en effet, qu'on puisse surpasser Héraclite dans l'énergie de sa foi au devenir : or, si l'on cherche un philosophe qui ait cru à l'immutabilité des lois du changement, c'est Héraclite que l'on trouvera tout d'abord. Il n'est pas de croyant à l'univers plus fermement résolu.

N'est-ce point, d'ailleurs, là la première et la plus essentielle de toutes les croyances philosophiques? Le premier devoir ou, si l'on veut, le premier des penchants naturels est de croire en la philosophie. Mais, comment pratiquer cette foi sans lui procurer un objet? Comment satisfaire ce besoin d'unifier autrement que par la conception immédiate et, très probablement inconsciente, d'un principe d'unité quelconque?

Dès lors, il est trois problèmes dont on peut dire qu'ils ont partie liée : 1° le problème de l'objet de la philosophie ; 2° le problème des conditions ou plutôt de la première des conditions d'existence de la philosophie ; 3° le problème de la réalité de l'univers.

⁂

De ces trois problèmes, le dernier ne devrait-il pas être posé tout d'abord ?

La première des conditions essentielles à l'existence de la philosophie est l'existence de son objet... A moins qu'il n'y ait là une méprise et que cette première condition n'ait son siège dans l'existence d'un sujet apte à la représentation de cet objet. Les deux thèses se posent en regard l'une de l'autre. Ne disons point qu'elles s'opposent autrement elles s'excluraient. — Au temps des Grecs, c'était un axiome qu'il est impossible de penser ce qui n'est pas. Platon s'est fait fort d'en donner la preuve en un mémorable texte du *Parménide*. « Si les idées n'existaient que dans la pensée, elles participeraient d'elle et tout penserait. » Le texte est plus facile à tra-

duire qu'à comprendre. Il est même, à notre avis, insaisissable, à moins d'attribuer au philosophe une conception réaliste et même « chosiste » de la pensée. Il ne nous paraît pas, encore qu'une longue hésitation, sur ce point, soit permise, qu'il faille conclure autrement. Réalité et chose, pour un ancien, s'équivalent : non que la difficulté d'une telle équivalence ait échappé aux plus grands penseurs. Ils l'ont maintenue quand même avec une énergie qu'atteste, à notre avis du moins, le réalisme d'Aristote, en son fond, tout aussi radical que le réalisme platonicien. Et d'ailleurs, en dépit de l'allégorie de la caverne et de l'assimilation de l'univers physique à un univers d'ombres, il n'est entre le monde visible et le monde intelligible qu'une différence dans le degré de l'être. Idées et objets sensibles, les unes et les autres, sont réalités, donc extérieures au sujet de la connaissance.

Descartes est venu changer cela, proclamer le primat de l'intelligence et de la conscience. Il est venu nous apprendre que l'univers n'a d'existence véritable qu'en raison de son intelligibilité ; en d'autres termes, et sans absorber toute existence dans l'essence, il a fait de celle-ci la condition expresse de celle-là. D'où la possibilité de substituer à l'ancienne conception d'un univers de choses, un univers de notions ou plutôt de vérités.

La hardiesse de Descartes avait de quoi surprendre : lui-même en fut effrayé. Les *Méditations* en sont la preuve. L'idéalisme avait envahi la doctrine, au point d'en venir à ne s'en plus distinguer. Malebranche ne devait-il pas invoquer la Genèse pour s'assurer de la réalité du monde ? Et pourtant les *Méditations* étaient écrites et publiées. Mais elles n'avaient établi qu'une chose : la « vérité » de l'instinct qui nous impose l'affirmation de la réalité. On avait donné l'assaut à l'idéalisme et l'idéalisme avait résisté.

Et c'est pourquoi le problème de la réalité de l'univers, en dépit des protestations du pragmatisme, est, depuis Descartes, un problème inévitable. Nous l'avons posé en dernier lieu, parce qu'il ne s'est posé, comme tel, que devant la philosophie moderne.

Du moment où la réalité de l'univers devient un problème, ce problème en suscite deux autres avant lui. Quel intérêt a-t-on à le résoudre par l'affirmative ? Quelle attitude doit-on prendre pour le résoudre sans expédient ? Poser ces deux questions, n'est-ce pas implicitement s'interroger : 1° sur ce qu'est

la philosophie, sur ce qu'elle aspire à être, sur la valeur de ses aspirations ? 2° sur les moyens de les légaliser, dans quelles conditions et par quelle suite de démarches ?



Enregistrons, dès lors, un premier résultat : la philosophie, telle que nous l'envisageons, est essentiellement une cosmogonie. Et si l'expression qui vient d'être rencontrée nous dispose à comparer l'entreprise du philosophe à celle de l'astronome, gardons-nous de lutter contre cette disposition. L'astronomie solaire, telle qu'on est parvenu à la constituer, nous met en présence d'un univers intelligible, fait, pourrait-on dire, à l'image de la raison humaine. Cet univers est, pour une grande part, un produit de la pensée. Certes les données ne viennent pas de nous : l'esprit du savant élabore une matière issue de ses perceptions. Toutefois, quand Auguste Comte, parodiant la Bible, trouve dans le spectacle du monde étoilé des témoignages, non de la gloire de Dieu, mais de la gloire des Newton et des Laplace, il fait bien de rendre hommage à cette raison qui, pour se retrouver dans l'univers astronomique, eut besoin de se trouver dans une conscience, et là de s'approfondir. L'univers astronomique est loin d'être tout l'univers. Mais l'élaboration de ses lois nous met en possession d'une idée féconde : l'idée d'un ensemble aux parties enchaînées et coordonnées. C'est beaucoup, car nous comprenons aussitôt que, si l'univers existe, il doit être gouverné par des lois, ou plutôt formé d'éléments tels, que l'un d'eux étant posé, les autres, nécessairement, se trouvent l'être.

Ce n'est pas tout encore. En approfondissant l'idée d'univers, et en nous souvenant que, sans l'intervention constante et méthodique de la raison, l'astronomie n'eût pas été possible, la compréhension de l'idée d'univers s'enrichit d'une notion nouvelle : la notion de rationalité. Dans l'école de Proclos, on eût osé parler de « l'intelligence du monde. » L'histoire de la découverte de Neptune en est un curieux exemple.[1] Les choses ne se passèrent-elles pas, à peu près, comme si Leverrier, constatant une brèche au ciel, avait, au nom de la raison,

1. La découverte de Neptune remonte à un peu plus d'un demi siècle, pas davantage. Un philosophe tel que Proclos y aurait vu un argument en faveur de sa thèse.

commandé la réparation de la brèche, et comme si le ciel avait obéi. Tout se passe quotidiennement ainsi entre le ciel et l'astronome : une médiocre imagination poétique s'offrirait aisément l'illusion d'une entente réciproque, et l'idée d'un monde intelligent, qui devait, mais d'une si singulière façon, hanter Auguste Comte, trouverait peut-être accès dans les esprits. Mais pourquoi citer Comte et Proclos ? Ils ne sont pas les seuls. Souvenons-nous des stoïciens chez qui, pour la première fois, le rationalisme proprement dit prit conscience de ses formules et d'une partie de ses exigences. Et il n'est pas douteux que le spectacle du ciel y contribua, puisque la physique stoïcienne est, avant tout, une cosmologie.

De ces remarques on pourrait conclure à une sorte de συγγενεία de la raison et de l'univers. Plus la notion de l'univers s'approfondit, plus la nature de la raison nous devient pénétrable, plus la parenté s'accuse. Une présomption s'autorise : puisque la raison et l'univers participent l'une de l'autre, puisque, d'autre part, l'univers astronomique n'est qu'un aspect de l'univers et que la tâche du philosophe est d'en construire le concept total, autrement dit de découvrir, s'il en est de tels, les éléments essentiels à toute réalité, nous pouvons en regardant travailler l'astronome apprendre à notre tour comment il nous faut travailler. La notion de rationalité, dont nous parlions tout à l'heure, en appelle une autre, celle de « système », et si l'expression « système du monde » n'était point limitée au vocabulaire de l'astronome, il y aurait lieu de l'en faire sortir et de la situer à sa vraie place, c'est-à-dire à côté des formules usitées, sinon à définir la philosophie, du moins à en illustrer la définition.

Il s'agira donc, si l'on veut réaliser la philosophie, de tenter une double entreprise : démêler les éléments de tout réel, déterminer ce par quoi chaque être est un être : quand on l'aura déterminé, on essaiera d'ordonner, de telle manière que les multiples racines du réel se ramifient à une racine commune. Ce n'est même pas assez dire. Il faudra que chaque racine appelle les autres, que la présence de chacune puisse justifier celle, et se justifier par celle de toutes les autres. C'est donc au fond de nous-mêmes, — non de ce que nous sommes en tant qu'individus, mais parce que nous sommes tous participants de la raison — qu'il faut chercher l'univers. L'idéalisme pourrait s'en dégager, mais on aurait grand tort de s'en plaindre.

Admettez, en effet, qu'il n'y ait de réalité que par et dans la représentation. L'univers se trouve résulter de sa position même par l'esprit. Et il ne peut être objecté qu'il est l'effet d'une hallucination. Car, en ce qui concerne « l'univers », il échappe à la sensation, comme tel, par suite à toute hallucination éventuelle. Pour démontrer l'univers, puisque nous venons de nous assurer qu'il faut qu'on le démontre, la nécessité s'impose d'embrasser les lois fondamentales de cet univers, attendu que celui-ci n'existe qu'en vertu de celles-là. Or l'idéalisme bien compris postule, non seulement que l'existence de l'univers est suspendue à l'enchaînement de ces lois fondamentales, mais qu'au fond il ne s'en distingue pas. Dans ces conditions l'unité de nos trois problèmes devient évidente. Si l'univers existe, la philosophie a un objet et elle ne saurait en avoir un qu'à cette condition. Si l'univers n'existe qu'en fonction de la Représentation et de ses lois primordiales, la distinction entre son existence et les conditions qui lui permettent d'exister apparaît verbale, et, par suite, ne tarde point à s'abolir.

Réciproquement, si quelque réalité dépasse le champ de la Représentation, elle excède par cela seul les bornes de la science, à plus forte raison celles de la philosophie, et la philosophie n'est pas possible.

Si quelque réalité dépasse le champ de la représentation, nous n'en pouvons rien savoir, il est vrai. Mais au cas où l'on s'obstinerait à ne pas trouver dans la parfaite gratuité de la supposition un motif suffisant de l'écarter, toute raison décisive cesserait de maintenir la Représentation comme véritablement originale. La théorie de la table rase mériterait de l'emporter. Faire à l'empirisme sa part, afin de diminuer les risques de mauvaise interprétation, est un parti à éviter. Du moment où l'esprit devient perméable et où quelque chose du dehors façonne le dedans, on ne voit guère pourquoi il y a lieu de s'en tenir à une simple partie du dehors. C'est par essence que, selon l'idéalisme, la chose et l'esprit sont posés comme réciproquement imperméables. Si donc l'esprit se laisse pénétrer par la chose, n'est-il pas plus exact d'admettre que l'esprit est l'œuvre de la chose, ce qui est d'ailleurs le postulat même de tout empirisme ? Et alors il y a lieu de répéter ce que nous venons de dire à l'instant même, à savoir que la philosophie est impossible.

Telle était assurément la pensée d'Auguste Comte le jour où

il limitait nos connaissances positives en astronomie à celle du système solaire. Ce jour-là il fit preuve de fidélité à sa méthode et à l'esprit positif. J'allais dire à l'esprit de l'empirisme, comme si j'oubliais qu'il lui est arrivé de déclarer « le pur empirisme stérile ». J'ignore ce qu'était aux yeux d'Auguste Comte le pur empirisme. Ce que je crois savoir, c'est qu'il ne s'en est jamais éloigné au point de le perdre de vue ; c'est, entre autres, que sa conception de l'astronomie était loin de le rendre hostile à l'idée d'un *pluralistic universe*. L'une de ses idées favorites, sans lesquelles, d'ailleurs, le positivisme n'eût jamais trouvé où se prendre, n'était-elle point que la philosophie est impossible ?

Cela ne signifie nullement que l'esprit philosophique soit appelé, ou à se nourrir de viande creuse, ou à répandre l'erreur. L'esprit philosophique, d'abord, n'est pas nécessairement l'adversaire du positivisme. Et le nom d'Auguste Comte restera parmi les plus grands de l'histoire. N'est-ce point une tâche digne d'un philosophe que de parcourir le champ du connaissable et de le circonscrire ? Aussi bien Renouvier, ancien élève d'Auguste Comte à l'École polytechnique, n'a point fait autre chose. Comte n'eût jamais admis, qu'en dehors des sciences positives, une place méritât d'être faite à la Critique générale. Et pourtant il a classé les sciences, il les a comparées, et les problèmes qu'il s'est posés au sujet de chacune d'elles sont inqualifiables s'ils ne peuvent être qualifiés de philosophiques. C'est le moment ou jamais de nous souvenir du παντῶς φιλοσοφήτεον d'Aristote formule singulièrement féconde, par laquelle le philosophe rend hommage à la pérennité, sinon de la philosophie, du moins de l'esprit philosophique.

Mais ces réserves faites, et les droits de la critique générale une fois sauvegardés, il n'en reste pas moins que, si l'esprit philosophique en est réduit à jouer un rôle de critique, la synthèse générale de la connaissance et, par suite, du monde, est au-dessus de nos efforts. Telle fut, d'ailleurs, la croyance de Renouvier jusqu'au moment où il entreprit la *Classification systématique des doctrines*.

Nous ne disons, en ce moment, rien de bien nouveau. Peut-être nous trouvera-t-on moins banal si nous faisons remarquer qu'entre la conception négative de la philosophie, chère à Auguste Comte, et l'idée de la *Critique générale*, telle que la conçut Renouvier, l'écart n'est point infranchissable ; et que, de part et d'autre, le rapprochement que l'on serait tenté d'éta-

blir se justifierait, chez Renouvier, par certaines tendances empiristes dont il ne fut jamais pleinement affranchi, et même, qui sait? dont il n'aurait jamais voulu s'affranchir.

* * *

Il n'est, peut-être, *qu'une philosophie*. En y réfléchissant l'opinion nous paraît plus que défendable. Même à bien des égards elle nous semble singulièrement moins fragile que cette autre, illustrée par Pascal : « Il n'est qu'une vraie religion ». On discutera utilement sur le sens du mot « vrai » appliqué à la religion, et sur le droit de recourir au terme « vérités religieuses ». Ce droit, on ne l'obtient qu'au prix d'un grand nombre de sous-entendus et de malentendus. Je ne crois pas qu'il faille, au moins de prime abord, opposer la vérité philosophique à la vérité scientifique ; et quand j'entends dire autour de moi que la science est destinée à être sue, la philosophie à être vécue, j'honore grandement ceux qui le disent, mais je leur fais attendre mon assentiment. Je reste donc attaché à la vieille conception de la philosophie ; je lui assigne un but analogue à celui des sciences positives. Je ne la mets point sur la même ligne. Mais je souhaiterais pouvoir la maintenir dans le même plan. Et c'est pourquoi, non seulement, j'approuve ceux dont c'est l'opinion qu'il n'y a qu'une philosophie, mais j'invoque en faveur de cette thèse le mouvement de l'histoire de la pensée. Que l'on s'appelle Démocrite ou Platon, dans l'une et l'autre école, on admet : 1° que « l'univers existe comme tel ; 2° que les choses sont faites d'éléments que la pensée seule pénètre.

Et c'est pourquoi toute pensée qui se meut dans le sens de l'expérience nous paraît tourner le dos à la philosophie. Il est d'ailleurs superflu d'invoquer de nouvelles preuves en faveur des affinités de l'empirisme avec le scepticisme, ce qui revient à dire, car il s'agit là d'un scepticisme qui dépasse la philosophie et gagne de proche en proche jusqu'aux extrêmes limites de la science, que le sort de la science est lié à celui de la philosophie.

Que les destinées de la philosophie se confondent avec celles du rationalisme, c'est là une conséquence assez inévitable. N'en concluons pas que la tâche du philosophe s'en trouve facilitée ou abrégée. Pour marcher dans la direction du rationalisme, on n'est pas affranchi de l'obligation de choisir entre

une multiplicité de sentiers. Et quand le choix est fait, la route est longue. Sans compter qu'en cours de route, il peut advenir qu'on regrette le chemin parcouru, en découvrant qu'il a été fait en pure perte. Car, s'il n'est qu'une philosophie, il n'est vraisemblablement qu'un rationalisme : mais cela ne veut pas dire que, pour l'atteindre, il suffira de se mettre à l'affût.

Ainsi, aux « dilemmes de la métaphysique pure » distingués et alignés par Renouvier, nous serions en droit d'en adjoindre un autre et peut-être de le situer à l'avant garde : « Positivisme ou Philosophie ? » On lui trouverait bientôt une seconde expression : « Empirisme ou Rationalisme ? » La division du dilemme ne tarderait pas à mettre en évidence la portée singulière de la seconde formule. On la croirait celle d'un problème ; elle est celle de toute une doctrine. A le bien prendre, le dilemme : « Empirisme ou Rationalisme ? » absorbe les autres, encore qu'il ne soit pas inutile de les traiter séparément, quitte à en abréger l'examen. Si l'on adoptait la façon propre à Renouvier de poser et d'orienter vers une solution décisive les problèmes de la métaphysique, il faudrait justifier le dilemme avant de le discuter. Il faudrait s'assurer « qu'il y va de toute la philosophie » et que la solution ne peut manquer d'être universellement retentissante. Voici ce que nous entendons par là : c'est que le rationalisme est seul compatible avec la préférence de l'*idée* à la *chose* (ceci va de soi), de la *loi* à la *substance*, de la *création*, à l'*évolution*, préférences dont l'enchaînement ne saurait se passer de preuve. Même, au premier abord, l'empirisme, d'une part, et de l'autre la création, le libre arbitre, le phénoménisme, voilà qui pourrait former un ensemble. Et il faut bien convenir que Renouvier ne s'est guère épargné pour nous en convaincre. Ainsi les thèses fondamentales du néo-criticisme sont à vérifier de nouveau, même pour qui se sentirait incliner vers la doctrine. Et leur revérification s'impose, puisque l'opposition de l'empirisme et du rationalisme n'est plus discutable, et que la nécessité d'opter entre l'un et l'autre équivaut à celle d'opter pour ou contre la philosophie.

Nous n'avons pas eu la prétention de dire des choses bien nouvelles. Il nous paraît toutefois que, si l'on marchait dans la même direction que nous, on faciliterait une substitution à notre avis nécessaire : au lieu de se demander s'il est plusieurs façons de faire de la philosophie et combien il en est, nous

invitons les aspirants philosophes à se demander si la philosophie est possible, ce qui sous-entend l'unité de la philosophie et la réalisation de cette unité par l'idéalisme. C'est à une attitude nouvelle que nous convions les esprits. Est-ce bien « nouvelle » qu'il faut dire si l'on se souvient de l'attitude qui fut celle d'Hamelin, qui n'a jamais cessé d'être celle de M. Jules Lachelier, vers laquelle s'était orientée, dans la première période de sa vie philosophique, la pensée de Renouvier ? La question de nouveauté, d'ailleurs, reste, après tout, secondaire. On peut même la résoudre par la négative. Car, s'il est une autorité dont nous soyons en droit de nous recommander, cette autorité est celle d'Aristote dont le πάντως φιλοσοφητέον implique : 1° la nécessité de faire preuve d'esprit philosophique pour discuter utilement contre les partisans de la philosophie ; 2° l'unité ou plutôt l'unicité de la philosophie, tout aussi peu contestable *a priori* que celle des mathématiques, et cela, malgré la multiplicité des systèmes. Il est vrai que dans la pensée d'Aristote cette multiplicité, « grâce à lui », perdait désormais toute raison d'être.

Or, nous ne sommes point persuadé qu'Aristote se soit trompé du tout au tout dans ses prévisions. Il s'est trompé en se figurant qu'il avait mis pour toujours la philosophie sur sa vraie voie et que tel serait le jugement de la postérité. Il ne s'est peut-être pas trompé en réclamant pour la philosophie les prérogatives de la science. Nul ne contestera qu'elle ne soit la science souveraine, si elle est une science. On ajoutera toutefois que cette dernière condition est indispensable. Or si l'on voulait établir qu'elle n'est et ne sera jamais remplie, les preuves ne feraient défaut à personne.

Et c'est précisément sur ces preuves qu'il nous plairait, en finissant, d'éveiller l'attention. Nous pouvons compter combien de siècles ont passé depuis qu'il est des philosophes et que le conflit des systèmes a commencé. Mais, ce que nous ne savons pas, c'est ce que représente cette pluralité de siècles. Il est possible que nous ne le sachions jamais, car il est possible que la planète par nous habitée devienne soudainement inhabitable. Au cas où notre espèce suivrait le cours de son développement normal, nul ne saurait prévoir le terme de ce développement. C'est là un lieu commun, mais un lieu commun qu'il ne faut pas que l'on évite, du moment où, à part le cas de contradiction, tout critère décisif d'impossibilité nous manque. Aussi la croyance à l'impossibilité de la philosophie

s'appuie-t-elle sur d'autres raisons. Une science, dit-on, peut à la rigueur être telle que jamais elle ne s'achèvera ; du moins, pour lui attribuer la nature et les droits d'une science, ne suffira-t-il point qu'il y ait échange d'acquisitions et d'éliminations progressives? C'est précisément la question à débattre. Les variations de la pensée philosophique ne sont pas contestables. Le progrès dans les acquisitions et les éliminations est, certes, beaucoup moins évident.

Il est pourtant difficile de soutenir qu'ici les variations se succèdent à l'aventure et que les répétitions s'y produisent au hasard et sans rajeunissement. Il y a progrès d'Anaximandre à Héraclite, de Parménide à Platon, de Platon à Aristote. La pensée d'Héraclite, au contact du stoïcisme, se rajeunit et s'approfondit. La dialectique à trois moments de Proclos peut être considérée comme une complication, mais à d'autres égards comme un achèvement du néoplatonisme. L'ère nouvelle inaugurée par le génie de Descartes est loin d'être close. Le vrai Copernic de la philosophie est Descartes sans qui la doctrine de Kant ne serait point née. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer labourent et fécondent le terrain ensemencé par Kant. Dans l'histoire de la philosophie, les cas isolés sont rares, si même il s'en rencontre. Spinoza et Leibnitz seraient diminués étrangement s'il fallait ne voir en eux que des continuateurs de la pensée cartésienne. La vérité est qu'ils profitent de Descartes et ne tentent point de relever ce que le cartésianisme est venu abattre. La vérité est encore qu'ils sont, l'un et l'autre, les continuateurs d'une pensée dont il est moins embarrassant de déterminer la direction que de fixer les origines. Spinoza aurait raison, disait Leibnitz, s'il n'y avait point de monades. C'est qu'aussi bien l'idée de monade n'aurait peut-être jamais pris racine dans la pensée d'un sémite. Par là je ne veux point dire que le problème de l'individu ait échappé à Spinoza, mais il n'est pas certain que la manière dont Spinoza l'a résolu ne porte la marque de son origine juive. Quant aux raisons à l'aide desquelles on ferait valoir le caractère, dans sa source, profondément chrétien, et même scolastique de la pensée leibnitienne, elles ne prévaudraient probablement pas sans coup férir. Il n'en reste pas moins que les deux doctrines s'intersectent, ce qui ne les empêche nullement, au contraire, d'être profondément excentriques. Il n'en reste pas moins, d'autre part, que les deux philosophes témoignent, l'un et l'autre, d'un fécond respect

pour chacune des traditions à laquelle leur naissance les rattache, et, par là-même, de la valeur de cette tradition.

Si ce n'est point là de l'histoire au sens positif de l'expression, ce sont là des idées vues sur l'histoire qu'il serait excessif de négliger faute de textes d'une précision décisive. Il est constaté que Spinoza connut l'œuvre de Maimonide et que, volontairement ou non, il subit son influence. Il est constaté que Leibnitz n'ignorait rien des grands résultats de la philosophie médiévale chrétienne et qu'il parlait d'expérience en comparant cette philosophie à un mélange d'or et de fumier. Nous n'affirmons ici rien qu'il ne faille apprendre aux débutants en philosophie. Nous estimons, toutefois, qu'il est utile de méditer sur la leçon qui se dégage de ces deux grands exemples : à savoir que la philosophie, comme la science, est l'œuvre d'un travail auquel les générations collaborent et qui ne recommence pas incessamment. L'histoire ne se répète pas, chacun le sait, mais la répétition y fait son œuvre et la continuité de l'effort humain s'y atteste. On n'y prend point garde, en raison de l'intérêt qui s'attache aux éléments inédits, et l'on se laisse détourner de ceux où l'homme se montre le même dans ses ambitions et dans ses passions. Pareillement en philosophie, ce qui frappe, c'est la persistance du génie novateur que rien ne décourage. Là, quand même, l'espérance d'aboutir prend sa source dans la foi en une tradition vivace de laquelle il s'agit moins de se libérer que d'éliminer les valeurs douteuses.

Notre intention n'est pas de méconnaître les arguments par lesquels on maintient entre la philosophie et les sciences une opposition irréductible au triple point de vue de l'objet, de la méthode et de la certitude des résultats. Notre intention n'est pas d'en recommencer l'examen. D'ailleurs, n'en venons-nous pas d'en faire implicitement la critique ? Nous voudrions seulement attirer l'attention sur une revision du procès, déjà plus que centenaire, fait à la métaphysique, disons plus franchement : à la philosophie, par Kant et ses épigones. Il ne faut pas séparer les conclusions de Kant de l'esprit même de sa doctrine. Ces conclusions reposent sur une distinction célèbre : celle du phénomène et de la Chose en soi. Fondamentale chez Kant, cette distinction est-elle à retenir ? Est-elle désormais acquise à la philosophie ? On peut être d'un avis contraire, et s'il suffit d'être de cet avis pour ruiner le « système » de Kant, il en faudrait beaucoup plus pour ruiner son

« œuvre ». En tout cas, le sort de la métaphysique considérée comme science dépend de l'attitude du philosophe à l'égard de la théorie kantienne de la Chose en soi. Voilà ce que l'on oublie trop aujourd'hui. Voilà ce que Renouvier, déjà vieux, mais en pleine possession de sa vigueur intellectuelle, a eu le mérite d'apercevoir en étendant ses affirmations au delà des bornes fixées dans le *Premier Essai de Critique générale*. Il a compris que le renoncement à la Chose en soi émancipait la philosophie et la rétablissait dans ses droits anciens.

Reste le positivisme et « la loi des trois états. » Ici encore, les discussions n'auront point à recommencer. Nous ferons observer, simplement, que cette loi des trois états ne se vérifie point partout avec le même degré d'évidence. Les preuves de cela paraissent bien avoir été faites. De plus et surtout, le caractère tutélaire de cette loi peut être invoqué contre elle. C'est en effet, et par excellence, la loi tutélaire du positivisme. Otez-la de la philosophie d'Auguste Comte : le positivisme, lequel n'est, à bien des égards, qu'un empirisme légalisé, ne se distingue plus de l'empirisme, et le nom de philosophie peut lui être refusé. Mais que penser de la vérité d'une loi dont la matière est l'évolution humaine et qui a besoin, pour triompher, de l'achèvement de cette évolution ? Oui, qu'en penser, sinon que le positivisme exige, pour subsister, que cette loi en soit vraiment une ? Si c'est là une preuve de la suite rigoureuse d'idées dont Auguste Comte nous a donné l'imposant et magnifique témoignage, on peut admirer le philosophe qui, par une vue de génie, a fortement consolidé et caractérisé sa doctrine. Mais on sait assez que l'admiration pour le génie d'un philosophe n'implique point l'adhésion à tout ce qu'il a professé. Concluons donc :

1° Ou la philosophie n'est pas, ou l'idée d'Univers est une idée adéquate, un concept susceptible d'être déterminé et réalisé ;

2° En cas d'affirmative, cette réalisation du concept d'Univers implique la réalité des lois universelles de l'être et du connaître.

3° Ces lois ne sauraient être cherchées hors du champ de la représentation, s'il est vrai qu'il ne soit rien hors d'elle.

4° Et, par conséquent, la tâche de la philosophie est la démonstration d'un idéalisme rationaliste ; autrement dit, elle consiste à tenter d'enchaîner « les Éléments principaux de la Représentation », soit les catégories, sous peine d'être

rejetée sur un idéalisme empiriste dont le vrai nom est le scepticisme. Et c'est en sens qu'un de nos maîtres, J. Lachelier, enseignait, au temps où il était maître de conférences à l'École normale, que l'unique remède au scepticisme est l'idéalisme.

II

LE COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE

« La philosophie est la science de l'Univers. » Telle est notre thèse. Ou plutôt notre recherche de la philosophie, d'une part, et, de l'autre, la méthode qui nous dirigera dans la recherche impliquent la croyance préalable en la réalité de l'univers. La question est de savoir ce que vaut cette croyance. Et c'est là toute la philosophie.

On définit la philosophie à la manière des Grecs et on l'identifie à la recherche des éléments de l'Univers. Si on les pouvait trouver d'emblée, — ambition qui ne fut point, toujours, reconnue chimérique, — on reconstruirait le monde et la philosophie commencerait par où le monde a commencé. L'œuvre des premiers penseurs de la Grèce ne fut pas autre. En ce temps-là les questions de méthode restaient insoupçonnées.

Ces questions, on en vint à les pressentir quand le progrès de la réflexion amena l'homme à se considérer nettement comme une manifestation de la réalité primordiale venue à son heure. Nul philosophe, d'ailleurs, n'avait osé soutenir que l'homme ne fût pas un des derniers nés parmi les vivants. Il ne pouvait donc savoir *de quoi* les choses sont faites avant de savoir *ce que* sont ces choses. Or le livre du monde ne serait-il point à lire à reculons ? Ni Platon, ni Aristote, sur ce point, n'hésitèrent : avant de reconstruire le monde, il fallait tenter d'analyser le réel.

A partir d'alors, la question du commencement de la philosophie fut posée. Toutefois, elle ne devait mûrir qu'après bien des siècles. Tant que l'esprit humain fut comparé à un appareil enregistreur, disons mieux à une surface nue sur laquelle l'objet, venant s'inscrire, rend le sujet semblable à lui, — de cela nul ne devait douter tant que durerait la philosophie grecque, et cela durait depuis Empédocle, — on s'interrogea sur le critérium de la vérité, mais en pure perte.

sans parvenir à s'entendre, peut-être même à se satisfaire. Aussi la profonde distinction aristotélique entre le « premier en soi selon l'ordre de l'être » et le « premier pour nous selon l'ordre du connaître », ne produisit ses résultats que beaucoup plus tard. La thèse est invraisemblable. Son invraisemblance échappait en partie aux anciens. Ils ignoraient trop de choses pour résister à une explication, au demeurant, plausible. Connaître, n'est-il pas acquérir ? Or, si ce que l'on acquiert subsiste hors de nous pendant qu'on l'acquiert, l'objet n'entre pas dans l'esprit, mais seulement son image. L'antiquité ignora toujours, en grande partie du moins, ce que c'est que savoir.

Aujourd'hui, l'ignorons-nous moins ? Le nombre est grand de ceux qui assimilent le savoir au contraire d'une acquisition, j'entends à une production véritable. Après avoir dit que la vérité est notre œuvre, on se laisse parfois entraîner jusqu'à n'y apercevoir que notre œuvre, au risque de n'y plus apercevoir la vérité.

Qu'il y ait un mélange de production et d'acquisition chaque fois qu'une vérité nouvelle se montre à nous, c'est l'opinion qui prévaut aujourd'hui. Elle ne va nullement contre cette opinion plus ancienne : tout savoir véritable est fait de vérités solidement enchaînées. De là résulte qu'au moment d'essayer à constituer un savoir général tel que la philosophie, la préoccupation de bien lier les vérités en suscite une autre, celle de mettre la main sur le véritable premier anneau de la chaîne. L'esprit que l'on persuaderait de son droit de donner rang de première vérité à la proposition qu'il lui plairait d'appeler telle, ne tarderait pas, j'imagine, à aller rejoindre les sceptiques. Si l'univers n'est point un chaos, l'ordre du connaître, même opposé à celui de l'être, garde toute sa réalité, autrement dit, toute son objectivité. Dans le cas contraire, ni la philosophie, ni même la science ne seraient possibles.

Voici donc une question nouvelle, ou plutôt une façon nouvelle d'envisager notre problème : quelle est la première vérité ? Aussitôt une autre va surgir : qu'est-ce que la Vérité ? On ne peut plus la définir uniquement en fonction de l'être ou de l'objet. Le vrai n'est-il point essentiellement l'affirmable ? Et l'affirmable se conçoit-il à part d'un affirmant ? Ce n'est même pas assez dire, car la notion d'affirmable est corrélative. Le terme qui affirme en implique un autre, dont on l'affirme : n'insistons pas sur cette logique d'école primaire.

Il importe davantage de constater que toute vérité impliquant un lien, ce lien, aussitôt conçu, paraît comporter une multiplicité de degrés. Plus il est étroit, plus il est difficile à rompre, plus la vérité que l'on a devant soi participe de son « idée ». Qu'il n'y ait pas de milieu entre le vrai et le faux, un peu de bon sens suffit à nous en convaincre. Deux thèses sont pourtant incontestables : 1° est vrai ce qui est ; 2° est vrai ce qui ne peut pas ne pas être. Si j'essayais de contester ce qui est, je mentirais sans doute, mais je pourrais mentir à mon profit. Si j'essayais de mettre en doute ce qui ne saurait ne pas être, je mentirais à mes dépens. Me voici désormais en mesure de construire le schème de la vérité par excellence : on sait lequel, depuis que les philosophes soumettent périodiquement à l'épreuve de leur critique les principes formels de la pensée.

Prenons garde, ici, de jouer sur les mots. En quête d'une première vérité, nous glissons insensiblement de ce problème à celui des vérités premières. Une distinction importe. Car, si l'on donne à ces vérités premières le nom de vérités éternelles, et c'est un droit que maint philosophe s'est reconnu, comment se les figurer autrement que planant au-dessus du monde, et se passant, pour être, que le monde soit ? Dès lors, puisqu'elles sont indépendantes de toute réalité donnée, s'il peut sembler imprudent de conclure la réciproque, on a quelque raison de se représenter le rapport de la réalité à ces vérités sur un type profondément différent du rapport de conséquence à principe. En aucun cas, les vérités éternelles n'apparaîtront génératrices si ce n'est d'une vérité de même ordre, de même éternité. Si la réalité en dépend, elle en tirera peut-être une partie de sa nature, une fois effectué son passage à l'acte : ce passage n'en saurait dépendre. Plus on réfléchit, plus on se persuade qu'une philosophie qui se flatterait de « procéder » de l'avant être à l'être passerait, à bon droit, pour une philosophie de casse-cou. Certes on ne saurait méconnaître l'avantage des affirmations inutilement contestables sous peine de déraison apparente, et le désir est naturel de vouloir commencer la philosophie par l'une de ces affirmations-là. Encore faut-il s'assurer qu'il y a descente possible du monde intelligible au monde sensible, celui dont l'explication nous occupe, et c'est ce dont l'assurance contraire s'obtiendrait plus facilement. Souvenons-nous des vains efforts du platonisme pour redescendre du ciel sur la terre.

Les vérités premières dont il est ici question ne laissent point que d'être profondément instructives. Même on exagérerait à traiter de propositions frivoles les principes formels de la pensée. Ces vérités nous donnent beaucoup moins, mais aussi beaucoup plus que nous ne souhaitons. Elles nous renseignent sur des nécessités inéluctables, sur des conditions expresses : mais où sont les conditionnés ? Elles nous munissent d'un programme. Elles nous fournissent une multiplicité de cadres : mais où trouver de quoi les remplir ? Et l'on doit reconnaître que les vérités mathématiques, si nécessaires soient-elles, n'évitent point cette imperfection. Penser les axiomes logiques, c'est faire les gestes avant-coureurs de la pensée. Méditer les vérités mathématiques c'est assurément davantage. Éliminer l'impossible ne fut jamais une opération vaine. Et si l'on s'attardait à des considérations de finalité, on ferait observer qu'un monde de vérités mathématiques auquel nulle réalité ne s'ajusterait par après, manquerait de toute raison d'être. Sganarelle a raison. Il ne lui suffit pas que son maître Don Juan croie que deux et deux font quatre. Croire cela, rien que cela, c'est, aux yeux de Sganarelle, ne croire à rien.

Les vérités premières et la première vérité, objet de notre actuelle recherche, ne sauraient désormais être confondues. Celles-là mettent en mesure de savoir ce que c'est que la vérité : elles nous exercent au discernement du vrai et du faux. Peut-être serviraient-elles à prouver Dieu, et le philosophe d'occasion qui fut Bossuet se montra un vrai philosophe le jour où il développa la preuve dite des vérités éternelles. Toutefois le philosophe a tout autre chose à faire, pour comcer, que de prouver Dieu, car il lui sera bientôt demandé, ni plus ni moins, de prouver le monde. Or on a déjà fait voir « qu'autre chose est avoir l'idée de la vérité, autre chose est affirmer quoi que ce soit avec son aide [1] », c'est-à-dire affirmer quelque chose de quelque chose en donnant au terme « chose » le sens consacré par l'usage. Des vérités éternelles on ne saurait rien extraire de réel : pas même la matière d'un songe ne s'en dégagerait. Nous avons beau être de cet avis que les vérités mathématiques ont leur destination hors d'elles-mêmes, il n'en reste pas moins, que, logiquement, elles se suffisent.

1. Cf. Fragments de J. Lequier inséré dans le deuxième volume de la *Psychologie rationnelle* de Ch. Renouvier, p. 170, 2e édition.

On errerait, croyons-nous, assez inutilement autour de la formule de Parménide dont il n'a fallu rien de moins que le *Sophiste* pour féconder la doctrine. Ce logicien sans le savoir qui voulut, à l'exemple de ses prédécesseurs, concevoir l'être sous forme de matière, en physicien, ne réussit à en rien affirmer de physiquement perceptible. Et sa formule est restée une impasse.

Nous savons maintenant une partie de ce que nous désirions savoir : où il ne faut pas aller chercher la première vérité. Elle ne se trouvera, ni dans la sphère des vérités éternelles, ni dans le groupe, fort restreint d'ailleurs, des axiomes logiques.

Elle aura, semble-t-il, pourtant son critérium ? Oui : elle sera une vérité-frontière. Qu'est-ce à dire ?

La notion de vérité-frontière ne présente rien de contradictoire. Autrement il faudrait s'interdire le sorite. Toutefois ces vérités-frontières, élevées au rang de majeures, après avoir rempli le rôle de conclusions, figurent à l'intérieur d'une science ; tels les disques de Volta à l'intérieur de la pile, avec cette différence toutefois, qu'ici, le changement dans la fonction n'entraînerait aucun changement dans la matière. Une même affirmation devient principe après avoir été conséquence. Dès lors il faudrait aller jusqu'à dire que plus une vérité se conforme au type de la vérité scientifique, plus elle a le droit au nom de vérité-frontière,

On arrive à une frontière. On en part. Il n'est de frontière véritable qu'à cette double condition. Peut-on la satisfaire dans le cas présent ?

Pas plus que toute autre science, la philosophie ne saurait commencer absolument. Il n'est pas de science qui ne parte d'un savoir ou d'une ébauche de savoir issue d'un fragment de l'expérience universelle : la science des nombres n'est-elle pas sortie du calcul empirique ? De même on peut concevoir l'expérience humaine prise dans son ensemble, comme servant de point de départ à la science la plus générale de toutes. Ce n'est pas autrement que Spencer définissait la philosophie. Et sa définition, isolée de tout commentaire, est assez souple pour mériter d'être, à peu près partout, favorablement accueillie.

L'affirmation de l'expérience universelle sera donc notre première vérité.

Mais ou la philosophie n'est qu'une doublure du sens com-

mun, auquel cas son droit à l'existence reste en question, ou elle est un contrôle de cette expérience, une épreuve de sa valeur.

Que vaut donc cette expérience universelle ? On le saura quand la philosophie sera faite. Dès qu'on se le demande, la philosophie sera commencée.

Une autre question surgit : que signifie le mot « valeur » et quel peut être le critérium de cette valeur ? J'en connais un, pas davantage. Nous distinguions naguère les vérités de fait et les vérités de droit. Les premières donnent lieu à des jugements assertoriques ; les secondes s'expriment en jugements apodictiques. De ces deux formes de la modalité, la dernière est la plus forte, dirait-on en langue scolastique. Le mode le plus faible est le problématique : il énonce le simple possible, et par suite, le critérium de l'invalidité d'un jugement a pour mesure l'aisance avec laquelle on peut le rejeter du mode assertorique dans le mode problématique.

Contrôler un jugement, une somme, une totalité de jugements assertoriques, c'est donc les soumettre à une épreuve de dégradation. L'épreuve réussit-elle ? le jugement est reconnu douteux. Mais, si l'épreuve échoue, il faut lui rendre son grade ? Non. il faut le promouvoir au grade supérieur. Un jugement assertorique contrôlé est garanti objectif. Il était vrai primitivement dans l'esprit de la personne qui l'affirmait tel. Il est vrai maintenant pour tout le monde.

Si l'on dénommait apodictiques les seules conclusions de syllogismes de la première figure à majeure nécessaire, il faudrait renoncer à la science. D'autre part, puisque la science existe, c'est qu'il est des jugements apodictiques en dehors du syllogisme. Ce fut donc une grande découverte que celle de l'apodictique. Il apparut aussitôt qu'il ne pouvait y avoir science en dehors de ce mode. Et ce fut la gloire d'Aristote de s'en être aperçu le premier.

A quoi tendent ces remarques ? A décider le sort de notre vérité-frontière et à rendre impossible au philosophe l'acceptation telle quelle de l'expérience générale. Dès la première rencontre, un déclanchement se produit et l'on dirait que la confiance s'ébranle. On embrassait naguère et avec fermeté un objet qui maintenant apparaît fragile et friable. D'où cela vient-il ?

Nul ne doute de l'expérience universelle, ni que cette expérience implique une vaste réalité extérieure à nous qui la

constatons et l'éprouvons. Cette expérience, cette réalité, le sens commun l'affirme et l'atteste. Et le philosophe ne doit point être mis hors le sens commun, car il en a sa part comme les autres hommes : s'il n'en avait sa part, comment songerait-il à le justifier ? Mais pourquoi y songe-t-il ?

Le sens commun, à le bien prendre, n'est rien de plus qu'une socialisation de jugements dont chacun est corroboré par l'assentiment des autres, dont chacun est individuel, subjectif, assertorique. Mais une socialisation, antérieurement à tout contrôle et à toute critique, n'est rien de plus qu'une sommation, quelque chose comme une mise en commun de fonds. Et l'on sait que la nature d'un total est identique à celle des parties constituantes. En fait, une pluralité d'assertions unanimes, vraies pour chacun des affirmants, donc subjectivement vraies, équivaut pratiquement à l'expression d'une vérité objective. Il n'en reste pas moins que le passage du fait au droit est illégitime, et que l'appel au témoignage, à peu près constamment inévitable, est, de toutes les méthodes pour arriver au vrai, la plus constamment faillible. Serait-ce donc que le mode assertorique, s'il nous met sur le chemin de la vérité, ne saurait nous y conduire ?

A parler franc, la logique de Stuart Mill, dont l'auteur croit devoir souligner les pétitions de principe sur lesquelles la science repose, — encore ne les a-t-il pas soulignées toutes, attendu que, si l'empirisme était le vrai, où est la science qui échapperait à la mésaventure ? — ne tend à rien de moins qu'à la mise en interdit d'un savoir fondé sur de pures assertions. Il n'est pas, en effet, d'empirisme plus radical que celui de Mill, ni plus profond dans son radicalisme, ni, à bien des égards, plus conscient de sa fragilité. Stuart Mill ne trouve la nécessité nulle part. Mais il la cherche partout, car il sait, à n'en pas douter, que là où elle manque, science et philosophie, elles aussi, manquent. Ce n'est pas lui qui aurait commis l'imprudence d'écrire le chapitre des *Principes de Psychologie* où Spencer, pour justifier le *Postulat Universel*, espère démontrer la réalité du monde extérieur en s'appuyant sur je ne sais quel principe du plus court chemin, et donne le pas à l'affirmation spontanée du monde extérieur sur sa démonstration par le raisonnement. Ici le processus est plus long, ce qui est l'évidence même, d'où Spencer conclut qu'il est plus fragile. Tel bronche dans la démonstration d'un théorème de géométrie qui en a saisi du premier coup l'énoncé. S'ensuit-il que la

démonstration est moins évidente parce qu'elle exige un plus long *processus*? Autant vaudrait soutenir que l'apodictique est moins forte que l'assertorique! Cela, Herbert Spencer a poussé le scandale jusqu'à le soutenir implicitement. D'un tel scandale, Stuart Mill, n'en ayons doute, en eût été des premiers indigné.

Et si l'on était tenté de croire que nous nous attardons à des propos inutiles, on serait prié d'y regarder d'un peu plus près. Les controverses du temps présent n'ont d'intérêt que par les efforts souvent désespérés d'un savant de profession pour élever des jugements assertoriques à la dignité d'apodictiques et par les avertissements que lui font entendre les pratiquants des sciences plus facilement ouvertes aux jugements démonstratifs.

Et ces controverses portent loin. Et c'est peut-être un mal que les logiciens y assistent sans en concevoir assez d'inquiétude. Il n'y a pas à dire. Notre formule de tout à l'heure : « Pas de science de l'assertorique » et qui nous vient d'Aristote est implacablement draconienne. Comment la détendre sans la détruire ?

En d'autres termes, comment obtenir la nécessité autrement que par la triple voie de l'axiome, de la définition *a priori*, de la démonstration analytique ? — A défaut de nécessité, l'objectivité suffirait peut-être ! — Il est possible. Mais ou le mot objectif est synonyme d'incontestable — nous ne disons pas « d'incontesté » — et il équivaut à « nécessaire » ; ou il n'exprime rien de plus qu'un idéal hors de notre atteinte. Descartes quand il passe, très vraisemblablement au moyen d'un syllogisme en compréhension, de *cogito* à *sum*, passe du subjectif à l'objectif par l'intermédiaire de la mineure qui affirme l'être de la pensée au même titre que la position d'un tout implique celle de ses parties. Et si Descartes avait songé à faire intervenir les questions de modalité, certes il n'eût jamais considéré comme purement contingente la thèse que pour penser il faut être. Donc ici Descartes ne greffe pas le jugement apodictique *sum* sur le jugement assertorique *cogito* ; mais, par l'intermédiaire d'un lien synthétique immédiatement aperçu entre le concept de pensée et le concept d'être, il passe de l'assertion *cogito* à l'affirmation *sum* qui, elle, offre tous les caractères de l'objectivité... et en même temps de la nécessité.

Nous ne saurions nous engager plus avant dans une discussion où il s'agirait ni plus ni moins de se prononcer pour

ou contre les doctrines de la contingence. Ces doctrines partent d'un principe opposé aux philosophies animées de l'esprit d'Aristote ou de Descartes. On y envisage les jugements du type apodictique à la manière dont on se représente volontiers les envahisseurs barbares devant lesquels il faut s'incliner sous peine de disparaître. Et comme il n'est rien de plus détestable en soi, ni même, en un certain sens, de plus déraisonnable que la force brutale, on se demande si l'acquiescement de l'esprit à des propositions vis-à-vis desquelles il se sentirait libre ne serait point moralement préférable à un assentiment arraché par la violence. Du point de vue moral, le jugement assertorique auquel on prêterait la force d'un jugement apodictique l'emporterait en valeur sur ce dernier, puisqu'il tiendrait son surplus de force de notre volonté de le faire prévaloir. Et c'est en un sens analogue qu'on élèverait la nécessité morale au-dessus de la nécessité géométrique. On comprendra que de tels problèmes dont on peut dire qu'il y va de toute la philosophie veuillent être ajournés. On comprendra peut-être que, si l'on entend se maintenir au point de vue strict de la vérité et de l'idée que (moralité à part) chacun est conduit à se faire d'elle, on maintienne la supériorité du mode apodictique. Mais hâtons-nous de fermer la parenthèse. L'essentiel pour nous, en ce moment, est de justifier notre opinion sur le recul du mode assertorique dans le voisinage du problématique sous l'influence du mode apodictique. L'histoire paraît bien, d'ailleurs, justifier cette opinion. Socrate a raison de la sophistique quand il a découvert le général. La découverte de l'apodictique vient la compléter et la couronner. Qu'en résulte-t-il presque aussitôt? Une sécurité d'abord, une inquiétude ensuite. Une sécurité, puisqu'il est des thèses qui se démontrent ; une inquiétude, puisqu'il n'y a de science que de l'apodictique et qu'il ne saurait y avoir démonstration de tout. Autrement dit, l'assertion privée de démonstration ou d'évidence immédiate par inconcevabilité de la négative, une fois reconnue insuffisante, équivaut sans tarder à l'affirmation d'un probable ou d'un simple possible. Et c'est pourquoi, d'une part, Socrate met fin à la sophistique. Et c'est pourquoi, de l'autre, Aristote fraie un chemin à la sceptique.

Le scepticisme est donc issu d'une crise par laquelle devait passer le jugement assertorique et qui recommencera à chaque mise en présence des deux types de propositions modales : l'assertorique et l'apodictique. Et le dénouement sera le même :

réduction de l'assertorique en province du problématique. Qu'une telle réduction soit possible, c'est ce qu'atteste non seulement le fait même de la recherche philosophique, mais encore la réalité de la science ; car, si la science est plus que la critique, elle ne se passe ni de contrôle, ni de critique.

On est maintenant en mesure de comprendre ce que ne saurait manquer de devenir, après ce genre d'épreuve, l'affirmation de l'expérience universelle. Elle subit une sorte de dépression et devient celle de l'universelle apparence. « Quelque chose est. » Ainsi parle le sens commun. « Quelque chose pourrait être », dira le philosophe. Et notre métaphore de la vérité-frontière n'en reçoit que plus d'autorité. Toute frontière a pour signe un poteau démarcateur, sur chaque côté duquel deux noms figurent : le nom du pays d'où l'on est parti, celui du pays où l'on arrive. Du côté du sens commun, pays que l'on quitte, on lira : Expérience universelle. Du côté de la philosophie, pays où l'on entre, on lira : Apparence universelle.

*
* *

Des réflexions qui précèdent une impossibilité résulte : celle de statuer sur le commencement de la philosophie, ou le « premier affirmable », sans avoir adopté une définition de la philosophie.

A ce point de vue notre attitude est des plus franches : ou la philosophie est possible, ou la conception d'un univers est une conception inadéquate. De ce que la Critique Générale est la méthode de la philosophie, il ne résulte pas que la Critique Générale ne puisse être dépassée. Il y a là un espoir permis, pourvu que nous sachions attendre. On peut s'en tenir aux conclusions du *Premier Essai de Critique générale*. Mais, dès que l'on s'est résolu à suivre le chef du néo-criticisme par delà l'*Essai sur la Classification des Doctrines philosophiques*, il semble bien que le néo-criticisme ait cessé d'être le vrai nom de la doctrine. Et Renouvier s'en est tellement rendu compte que le néo-criticiste de 1857 s'est appelé « personnaliste », au moins dans les deux ou trois dernières années de sa vie. Même il se serait appelé « spiritualiste » sans la fâcheuse réputation du terme, et si Renouvier n'eût redouté comme la pire des fortunes d'être rapproché de son prédécesseur à l'Académie des Sciences morales et politiques : Paul Janet. Heureusement Renouvier ignorait le passage des écrits de son prédécesseur

à l'Institut, où Paul Janet donne à sa propre philosophie le nom de... personnalisme.

Les historiens futurs de la pensée française au xxe siècle discuteront, et pas toujours inutilement, la question de savoir si Renouvier eut une métaphysique, ou simplement une philosophie religieuse greffée sur sa critique. Plus d'un s'étonnera peut-être de l'indifférence croissante de Renouvier à l'égard du problème des catégories, indifférence, au premier abord, surprenante, mais, si l'on y regarde de près, singulièrement instructive. L'auteur du *Premier Essai de Critique générale* s'est de plus en plus effacé devant l'écrivain du Deuxième et du Troisième Essai, et cela grâce à la part de plus en plus grande faite à la croyance dans la sphère de la spéculation philosophique. Le criticisme, à mesure qu'il avançait vers le probabilisme, abordait un plus grand nombre de problèmes. Par moments on serait tenté de croire que, chez Renouvier, la ferme résolution de conclure problématiquement, non seulement excusait, mais autorisait son audace spéculative. Nous sommes peut-être encore trop près des dernières années du philosophe pour savoir, là-dessus, à quoi nous en tenir. En tout cas, une chose demeure certaine, c'est que la philosophie, au regard de Renouvier, est restée une spéculation, une théorie. A nos yeux elle n'est pas non plus autre chose. Elle est la Théorie de la Pratique. Ne redoutons pas le pléonasme et tâchons de le justifier.

La Pratique en question n'est autre que le sens commun, et nous l'appelons ainsi parce que les jugements à travers lesquels le sens commun s'exprime sont des jugements d'expérience issus de l'action. L'intelligence du sens commun est née de la nécessité d'agir et se rapporte tout entière aux moyens d'agir. Pourquoi est-il absurde de douter du monde extérieur ? Parce que, s'il fallait en douter, on aurait tort de se déranger sur le passage d'une automobile. Nier le monde extérieur équivaudrait, selon le sens commun, à nier tout risque de mort en cas de choc ou de heurt, ce qui va, on peut le dire, contre l'expérience universelle. D'où le réalisme du sens commun.

Élever au rang de théorie la Pratique générale, ce fut toujours ou presque toujours l'ambition de la philosophie. Nous disons : presque toujours, parce qu'une philosophie du sens commun était tentée vers le milieu du xviiie siècle et que cette entreprise, malgré ses nombreux approbateurs, nous a toujours paru contradictoire. Il y a la philosophie. Il y a le sens com-

mun. Vouloir qu'il y ait une philosophie du sens commun, c'est assimiler le philosophe à un chef de bureau d'enregistrement. Au cas où Thomas Reid aurait été quelque chose de plus, il n'y aurait assurément point de sa faute. Son erreur, et elle est lourde et elle a pesé d'un poids accablant sur la pensée française, fut, non pas d'emprunter au sens commun, non pas même de le rembourser, puisque le remboursement est obligatoire. Elle fut de lui restituer ses propres valeurs, sans les avoir converties en valeurs équivalentes, mais différentes et, philosophiquement, plus solides. Aussi la doctrine de Reid, en dépit de l'aisance avec laquelle on ne peut se défendre de lire, est-elle désespérément obscure et d'un genre d'obscurité dont la rencontre est rare. On ne sait pas, et Reid ne sait pas toujours discerner les moments où il énonce de ceux où il se figure résoudre. Or, n'est-ce point là une confusion familière au sens commun ? Et cette confusion ne vient-elle pas précisément d'une transformation des plus significatives, non seulement des énoncés en solutions, comme on l'a souvent dit, mais du fait en droit, ce qui revient, d'ailleurs, au même ?

Aussi nous nous serions défendu toute allusion à cette philosophie si justement délaissée, si le succès actuel des doctrines pragmatistes ne lui méritait un retour de fortune. Il est, en effet trois états d'esprit assez apparentés, tous trois contraires à l'esprit philosophique. On les nommerait en suivant l'ordre historique d'apparition : 1° l'état d'esprit sceptique ; 2° l'état d'esprit écossais ; 3° l'état d'esprit pragmatiste.

D'une part, nous dira-t-on, chez les Écossais, on affirme à outrance et l'on n'aime pas être discuté. Donc on y hait le scepticisme. De l'autre, et on le dit expressément, c'est pour combattre les sceptiques que l'école écossaise (où ils ne sont guère plus de quatre, si même Brown n'y est pas de trop) s'est fondée. — Il est possible. C'est que l'on s'est mépris sur le compte des sceptiques, qu'on les a crus dénués de sens commun. Les sceptiques, à le bien prendre, furent gens de sens commun, faute de mieux, à vrai dire, mais s'ils furent rejetés sur les leçons de l'expérience, les seules après tout à la lettre desquelles s'est conformé Th. Reid, ils vécurent sans jamais manquer d'en tenir compte, ne se laissant écraser par aucun char, ni mourir de faim, sous prétexte du néant éventuel de tout char ou de toute nourriture. Et je ne sache point que, chez les modernes, le sceptique (?) Hume se soit autrement comporté. Mais que veulent au juste les prag-

matistes du temps présent ? Pourquoi leur cherchons-nous des ancêtres parmi les sceptiques de l'antiquité ?

Ceux-ci étaient plus philosophes. Et ils avaient des exigences de la philosophie une idée telle, que, ne pouvant y satisfaire, ils la déclaraient impossible. Et c'est par où les Ænésidème et les Sextus, ces hardis contempteurs de la raison humaine, ont bien mérité de cette raison. Les pragmatistes pour n'en pas tenir compte, y mettent moins de façon : ils traitent en adversaire le rationalisme, par où ils sous-entendent aisément l'absurdité hypothétique de l'univers, puisque, au cas où l'absurde serait tenté d'être, nulle raison désormais ne lui rendrait la tentation inutile. Aussi les pragmatistes ne s'exercent-ils à la philosophie — quelques uns d'entre eux et non des moins résolus — que pour se persuader qu'il n'en faut plus faire. Nous louons dès lors presque sans réserve Giovanni Papini, le brillant et téméraire auteur d'*Il Crepuscolo dei Philosophi*, d'avoir écrit cet ouvrage si étonnamment mal informé, mais si intelligent de tout ce qu'implique l'attitude pragmatiste. Au récent Congrès de Philosophie à Genève, il invitait tous les philosophes présents à... sortir de la philosophie ni plus ni moins.

L'invitation est de celles qui donnent à réfléchir. Non que le genre d'exode auquel nous sommes ingénument conviés soit d'une réalisation facile. A qui n'est jamais entré dans la philosophie, soit par obstination, soit par impuissance, il est aisé de se maintenir hors de son seuil. Quant aux philosophes, chez qui l'on ne veut décidément pas entrer, ce refus doit tenir lieu d'avertissement. Entre une philosophie du fait pur et une philosophie toute en façade (telle la philosophie des Écossais), il n'est guère de différence profonde. En outre, toute recherche d'une philosophie mitoyenne entre celle du fait pur et celle du droit pur ne saurait contenter que les indécis, heureux d'apprendre un beau jour que, sans avoir fait le moindre geste, ils se sont réveillés en possession d'une doctrine. Hélas ! si la philosophie peut être appelée un bien, elle n'est pas de ces biens qui viennent en dormant.

Et c'est pourquoi toute philosophie qui érigera en première vérité le fait de l'expérience générale et, sur le point de situer ce jugement assertorique dans le plan des jugements problématiques, reculera désormais devant la témérité du geste, devra se résigner à un autre geste : celui de l'abdication.

LIONEL DAURIAC.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE

DE L'ANNÉE 1909[1]

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE

ET

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

ALHAIZA (A.). — **Synthèse dualiste universelle, cosmogonique, biologique, sociale et morale et culte spirituel** (in-8°, H. Daragon, v-439 p.).

M. Alhaiza développe, dans ce livre, la conception des deux principes éternels, qu'il avait exposée, en 1892, dans l'ouvrage intitulé *Catéchisme dualiste*[2]. Il a, dit-il, revu cette conception « au jour de la science et de la recherche modernes », et il espère qu'affermie et élargie par les explications qu'il en donne, « elle reviendra bientôt en faveur et s'appuiera, par la suite, de continuelles preuves expérimentales (*Avertissement au lecteur*, p. III) ».

La doctrine dualiste, que M. Alhaiza oppose à la fois au théisme traditionnel, au panthéisme et au matérialisme, assigne à l'univers deux causes éternelles : la Matière, composée d'atomes en nombre infini, et un Principe extérieur et supérieur à la matière, qui se manifeste, dans l'évolution cosmique, par l'Intelligence, la Direction et l'Action. — Le volume nouveau consacré à cette doctrine est divisé en six livres : I. *La cosmogonie et la physique* ; II. *La vie terrestre* ; III. *L'homme* ; IV. *La sociologie* ; V. *Morale et religion* ; VI. *Le culte spirituel*. Nous ne pouvons, en une notice telle que celles de l'*Année philosophique*, suivre l'auteur à travers ces six livres, quelque intérêt

1. Un certain nombre de notices bibliographiques de l'*Année philosophique* de 1909 sont de la plume de notre collaborateur et ami, M. Lionel Dauriac. Les initiales de son nom se trouvent au bas de chacune de celles dont il a bien voulu se charger.

2. Nous avons rendu compte de cet ouvrage dans l'*Année philosophique* de 1892, p. 213.

qu'ils présentent. Nous nous bornerons à citer le passage suivant du livre premier, où il explique comment se résout, selon lui, la question du vide dans la nature :

« Il semble nécessaire que les atomes soient doués d'une sorte d'énergie rayonnante qui les rattache entre eux. La dilatabilité et la compressibilité de tous les corps, à tous les états de la nature physique, étant un fait d'expérience sans conteste possible, on ne peut se refuser à tenir compte de cela en preuve de l'élasticité matérielle.

« Des points solides en nombre infini, diversement parsemés, répartis ou constellés en masses inégalement diffuses ou compactes et en continuelle circulation dans notre cosmos en évolution, telle est l'image sous laquelle, avec une action d'énergie élastique reliant entre eux ces innombrables points solides, nous pourrons nous faire une idée de ce qu'est la matière universelle.

« Et alors voilà que se réunissent ici et se concilient sur ce point les deux opinions contraires : celle du vide inter-atomique de la matière et celle du plein de la pure énergie du dynamisme...

« C'est ainsi que la coexistence de l'atome matériel et d'une énergie impondérable met d'accord les partisans du vide et ceux du plein. Matière atomique avec des intervalles ; énergie statique et élastique occupant ce vide inter-matériel ; et la question me semble résolue (p. 40). »

La doctrine dualiste de M. Alhaiza, — est-il besoin de le dire ? — ne peut résister aux objections philosophiques qui se tirent des contradictions de l'infinitisme, d'une part, et, d'autre part, du caractère subjectif et idéal de l'espace et des qualités primaires des corps. L'auteur veut ignorer ces objections que n'entend pas le sens commun ; ou peut-être les dédaigne-t-il comme étrangères à la science proprement dite. S'il voulait les examiner sérieusement, il pourrait, croyons-nous, se rendre compte que le *plein* et le *vide*, — le plein formé par la matière des atomes et le vide de leurs intervalles, que remplit, pense-t-il, leur énergie rayonnante, — sont également imaginaires, parce qu'ils sont également étendus ; qu'ils ne peuvent être, l'un et l'autre, que la représentation symbolique de la constitution de l'univers, représentation qui dérive et dépend des lois de notre sensibilité ; que l'univers est en réalité composé d'unités percevantes et conscientes ou monades, en nombre nécessairement fini, dont l'origine ne peut être attribuée qu'à une Conscience suprême.

BINET (ALFRED). — **L'Année psychologique**, quinzième année (in-8°, Masson ; XII-496p.).

Ce volume se compose d'un Avant-propos, de Mémoires originaux et d'Analyses bibliographiques.

Dans l'Avant-propos, M. A. Binet présente le bilan de la psychologie de 1908 : il signale, en quelques pages, les recherches et les études psychologiques actuelles qui lui paraissent mériter particulièrement l'attention : 1° étude du mécanisme de la pensée ; 2° recherches de pédagogie expérimentale ; 3° recherches de psychologie pathologique ; 4° recherches de psychologie sociale.

Les Mémoires originaux sont au nombre de neuf : — *L'intelligence des imbéciles*, par Binet et Simon : — *Les insectes ont-ils la mémoire des faits?* par Plateau ; — *L'analyse des rêves*, par Yung ; — *Nouvelle théorie psychologique et clinique de la démence*, par Binet et Simon ; — *Les sensations gustatives*, par Larguier des Bancels ; — *Le mystère de la peinture*, par Binet ; — *La psychologie artistique de Tade Styka*, par Binet ; — *Psychologisme et sociologisme*, par Ruyssen ; — *Étude sur l'art d'enseigner la parole aux sourds-muets*, par Binet et Simon.

Tous ces Mémoires sont fort instructifs ; tous se lisent avec plaisir et profit. Ceux qui offrent, selon nous, le plus d'intérêt sont celui de MM. Binet et Simon sur l'intelligence des imbéciles ; celui de M. Binet sur le mystère de la peinture ; celui que M. Ruyssen a consacré à la philosophie religieuse sous ce titre *Psychologisme et sociologisme*. On remarquera les conclusions que MM. Binet et Simon tirent de leurs observations sur l'intelligence des imbéciles, et d'après lesquelles la psychologie tendrait, par une orientation nouvelle, à devenir « science de l'action » et à prendre « une attitude tout autre pour la pédagogie, pour la morale et pour la philosophie scientifique (p. 146) ».

Dans son Mémoire, M. Ruyssen montre très bien que les deux modes d'explication des phénomènes religieux, — l'explication psychologique et l'explication sociologique, — ne doivent pas être séparés et que la tâche actuelle et pressante de la philosophie religieuse, au contraire, devrait être de les unir. Elle aurait, selon lui, à résoudre les problèmes suivants : « Quelles variations l'initiative individuelle est-elle capable de faire subir aux pratiques, aux représentations, aux sentiments religieux d'une collectivité ? Et réciproquement : Sous l'action de quelles causes et par quel travail intérieur une conscience religieuse arrive-t-elle à se séparer de la communauté originelle et à vivre de sa vie propre ? Questions que l'on pourrait encore poser sous cette forme : Quelles sont les lois de l'imitation et de l'invention en matière religieuse (p. 362) ? » — On ne peut croyons-nous, s'appliquer à l'examen comparatif des deux modes d'explication, psychologique et sociologique, des phénomènes religieux, sans être conduit à subordonner le second au premier. On nous permettra de rappeler ce que nous avons écrit à ce sujet dans l'*Année philosophique* de 1899, p. 257-259.

BOEX-BOREL (J.-H. : ROSNY aîné). — **Le pluralisme, essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 272 p.).

Montrer que des trois conceptions générales dont l'essence des choses a été et peut être l'objet, monisme, dualisme, pluralisme, c'est celle-ci que les progrès de la science rendent de plus en plus vraisemblable : tel est l'objet de ce livre, un des plus remarquables qui aient paru depuis longtemps sur la philosophie des sciences. Le romancier bien connu qui l'a écrit y expose ses vues, qui sont très originales, sur la portée philosophique des théories scientifiques contemporaines. Nous ne saurions analyser ici les dix chapitres où il discute et critique le monisme et le dualisme. Nous nous bornerons à signaler, comme particulièrement dignes d'attention, le chapitre II (*Stabilité de l'homogène*), le chapitre III (*Irréductibilité de l'hétérogène*), le chapitre IV (*Le continu et le discontinu*), et les chapitres VIII et IX (*Les limites de la connaissance*).

M. Boex-Borel a pris soin de résumer lui-même, dans le chapitre X, qui forme la conclusion de l'ouvrage, les arguments par lesquels il soutient sa thèse pluraliste. Nous citons :

« Au cours de cette étude, nous avons tenté de faire voir que l'unité est insaisissable en dehors de l'homogène, du continu, de la liaison parfaite et invariable des phénomènes. Toute différence donnera une énigme insoluble si l'on suppose l'identité essentielle ; on ne saurait concevoir comment ce qui est un se présente sous tant d'apparences diverses...

« La différence entraîne le discontinu : il m'est impossible d'imaginer une différence sans voir en même temps apparaître la discontinuité...

« Tout le thème de l'unité se rattache à la possibilité de ramener le différencié au simple, ou de l'en faire naître. Or, plus nous étudions le fond des choses, plus nous nous confirmons dans l'idée que c'est là une chimère...

« Partout les analogies se décèlent profondes et innombrables, mais ce ne sont que des analogies, ce ne sont pas des identités...

« La science qui, d'ailleurs, a toujours fait pratiquement sa part au pluralisme, en rend aujourd'hui le développement philosophique plus commode que par le passé...

« Les travaux des astronomes, des mécaniciens, des physiciens et des chimistes, soumis à des mensurations que personne n'imagine plus pouvoir pousser jusqu'à l'absolu, fécondés par des vues où l'on tient invariablement compte du nombre et de la relativité des éléments, s'adapteraient fort bien à une doctrine où l'on ne considérerait jamais les identités que comme des notions incomplètes imposées par l'arrêt utile de l'approximation...

« Ce qui fera hésiter beaucoup d'intelligences, ce n'est pas la

difficulté doctrinale, mais c'est que le pluralisme supprime toute espérance d'une connaissance globale de l'univers, même dans des limites vagues (p. 262 et suiv.). »

Nous sommes fort opposé, — autant que peut l'être M. Boex-Borel, — au monisme et au dualisme (esprit et matière), tels qu'il les entend. Mais nous ne croyons pas que la raison puisse et doive s'accommoder du genre de pluralisme auquel il conclut. Il établit, il est vrai, nous semble-t-il, fort clairement que la science proprement dite est obligée de s'arrêter à cette conception empirique et pragmatique ; et c'est en quoi son livre est d'un haut intérêt. Mais la philosophie peut aller plus loin : elle peut nous assurer, par la critique même des catégories de la science proprement dite (étendue, mouvement, force) une connaissance vraie de l'ultime réalité : elle nous montre dans la monadologie le seul pluralisme admissible.

BOHN (Dr Georges). — **La naissance de l'Intelligence** (in-12, Flammarion ; 350 p.).

Quand un animal se tourne du côté de la lumière et se meut vers elle, n'en concluons pas nécessairement qu'il l'aperçoit, ni même qu'il la perçoit. Il peut être privé d'yeux : donc pas d'aperception. Il peut être dénué de système nerveux : donc pas de perception. Alors comment expliquer le phénomène ? On l'expliquera d'une façon purement mécanique et l'on creusera un fossé profond entre l'irritabilité, effet d'une action purement extérieure, et la sensibilité. J'espère ne pas me tromper en constatant que par la substitution du mot *tropisme* au mot *instinct* on a peut-être fait avancer la science. L'illustre historien Fustel de Coulanges la faisait avancer, jadis, en ruinant des théories qu'il estimait plus que fragiles sans leur substituer des théories nouvelles. C'est bien un peu ce qui se passe ici. Le mot « instinct » suppose, chez l'animal, toute une vague psychologie à l'œuvre. Le mot « tropisme » équivaut, ce me semble, à une constatation. Les phénomènes de tropisme ont été discernés pour la première fois par un illustre savant américain d'origine allemande. Mais, dans l'opinion du Dr Georges Bohn, Lamarck les a pressentis. Il ne faut donc pas trop se presser de faire naître trop tôt l'intelligence dans la série animale.

D'après notre auteur, « la psychologie comparée » ne serait pas très loin d'être une science imaginaire, issue de tendances anthropomorphiques. Et c'est pourquoi nous devrions de la gratitude aux savants dont les recherches sont en train de nous en libérer. La vérité est que, sous l'influence de préjugés antireligieux ou même simplement anticléricaux, nous prodiguons aux animaux les facultés psychiques. Cette surproduction de sentiments fraternels fait honneur à la générosité de l'homme, bien plus qu'à ses facultés d'obser-

vation. La vérité est encore que nous observons mal, puisque nous attachons souvent plus d'importance aux raisonnements qui suivront nos constatations qu'à ces constatations mêmes. L'introduction du mot « tropisme » serait donc, à bien des égards, tutélaire, car elle équivaut simplement à la constatation d'un mouvement dans une direction donnée sous l'influence d'un agent extérieur donné, et bref d'un phénomène physique, nullement biologique.

Je ne suis pas sûr que le titre du présent livre ait été bien choisi. J'y ai trouvé tout le contraire de ce que me promettait ce titre. Ce n'est là, d'ailleurs, qu'un inconvénient médiocre. Le livre est d'ailleurs d'une rédaction agréable, aisée, d'une ordonnance un peu capricieuse, mais les idées principales y sont présentées de telle sorte que le lecteur ne saurait leur échapper. M. le Dr Georges Bohn, qui est un convaincu, doit être un professeur sachant se faire écouter et comprendre. Nous le félicitons de ce double talent. L. D.

BREUCQ (Dr). — **Le plaisir et la douleur : théorie physiologique** (broch. in-8°, Bayonne, imprimerie Lamaignières ; 51 p.).

Dans cette brochure, M. le docteur Breucq expose ses vues sur le plaisir et la douleur envisagés au point de vue physiologique. Il nous apprend : Que « le plaisir, quoi qu'en pense le vulgaire, n'est pas le contraire de la douleur » ; que « tous deux sont d'essence énergétique et diffèrent, par le sens, positif dans le plaisir, négatif dans la douleur, de la tension de cette énergie » ; que « ni l'un ni l'autre ne possèdent de conducteurs ni de centres spéciaux (p. 7) » ;

Que « les émotions-chocs ou émotions grossières, agréables ou pénibles, ne diffèrent guère des sensations de plaisir et de douleur que par la brusquerie habituelle de l'excitation » et « qu'il n'existe aucune différence essentielle entre ces émotions grossières et les émotions délicates ou émotions-sentiments (p. 10) » ;

Que « la différence établie entre plaisirs moraux et plaisirs physiques, entre douleurs morales et douleurs physiques, est la conséquence d'une pure illusion (p. 31) » ;

Que « le plaisir et la douleur sont seulement des épiphénomènes et ne peuvent causer aucun mode d'activité », et que « ce qui existe réellement quand nous éprouvons un plaisir ou une douleur, ce sont certaines opérations physico-chimiques qui s'effectuent dans les cellules nerveuses et sont accompagnées d'un état de conscience, simple image très imparfaite de ces opérations (p. 35) ».

Nous ne ferons sur cette théorie du plaisir et de la douleur qu'une brève remarque. Le savant positif, le physiologiste est naturellement conduit par l'idée qu'il se fait des sciences d'observation externe et de leur valeur représentative à rapporter le psychique au physique, comme l'effet à la cause, et, par suite, à voir dans les sentiments de plaisir et de douleur des phénomènes secondaires, des épiphéno-

mènes produits par les opérations physico-chimiques qui s'effectuent dans les cellules nerveuses. Mais la critique idéaliste de la matière, du mouvement et de la force ne permet pas de s'en tenir à cette idée qui fait aisément méconnaître, si grandes qu'elles soient, les différences existant entre des phénomènes psychiques que l'on croit pouvoir attribuer aux mêmes causes physiques. N'est-ce pas, d'ailleurs, s'exprimer en termes absolument inexacts et, au point de vue psychologique, vraiment absurdes, de dire, comme notre auteur, que la conscience, c'est « l'énergie qui se reconnaît elle-même », que l'état de conscience désigné par le mot *plaisir* ou par le mot *douleur*, c'est « la simple image très imparfaite d'opérations physico-chimiques » ? (Voyez l'*Année philosophique* de 1895, p. 218.)

EBBINGHAUS (Hermann). — **Précis de psychologie**, traduit de l'allemand par *G. Raphaël* (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 316 p.).

Nous avions besoin en France d'un précis de psychologie au courant. Ni M. Pierre Janet ni M. Georges Dumas n'ont songé à remplir cette lacune : il se peut d'ailleurs que le temps leur fasse défaut, que leur nature d'esprit les en détourne. C'est regrettable. Rien plus que le « manuel » ne porte l'empreinte des qualités d'esprit générales de l'auteur. Et j'insiste sur le caractère général de ces qualités, donnant à entendre qu'elles résultent le plus souvent, chez qui les possède, du pays dont il est et du genre d'intelligence qui lui est propre. On a beau, par le temps qui court, se défier de la notion de race, on me persuadera difficilement qu'il n'y ait pas une intelligence latine, une intelligence anglo-saxonne, une intelligence germanique. Ne soyons pas dupes de ces mots ; mais craignons également d'être dupes au cas où nous renoncerions de gaieté de cœur à l'usage de ces termes et des idées correspondantes. Tant y a que le précis de M. Ebbinghaus vient fort à son heure remplir, chez nous, une assez grave lacune.

Ce précis est de date récente. Il est complet. Il est au courant. Les acquisitions nouvelles y sont soigneusement mises à part. Le mouvement de la science se laisse entrevoir à travers ces courts chapitres : oui, courts puisqu'il n'y est question de rien de moins que de notre âme et de son devenir.

Ajouterai-je que ce livre se recommande par une qualité rare, très rare en notre pays surtout où l'état de guerre règne entre les savants : je parle des savants jeunes adonnés à une science jeune, telle par exemple que la psychologie expérimentale. M. Ebbinghaus n'a dirigé son précis contre personne et s'est épargné la peine inutile de tuer les morts. Il se tient à égale distance du vieux matérialisme et du vieux spiritualisme et il ne leur dit pas d'injures. N'en concluons pas qu'il adopte une position intermédiaire. Rien de

pareil. M. Ebbinghaus conçoit l'âme à l'image du corps : il la définit un organisme ou plutôt un système. Renouvier ne la définissait pas ainsi, mais il la concevait d'une manière sensiblement analogue.

Il n'y a pas à choisir dans cet excellent livre d'un maître très éminent. Tout est à lire et à retenir. Je veux pourtant attirer l'attention sur l'*aperçu de l'histoire de la psychologie* qui forme le premier chapitre du livre et où les grandes époques de la psychologie sont discernées avec assez de relief pour se fixer presque aussitôt dans la mémoire.

L. D.

HERMANT (P.) et WAELE (A. Van de). — **Les principales théories de la logique contemporaine** (in-8°, F. Alcan. Bibliothèque de philosophie contemporaine; 302 p.).

Le travail d'exposition était considérable. Il nous paraît susceptible de faciliter les recherches, bien que la nécessité d'être bref ait causé parfois de regrettables obscurités. J'ai peine à me faire une juste idée du caractère prédominant de la logique de Wundt, et, si j'entrevois en quoi son « réalisme naïf » consiste, je saisis mal l'originalité de sa syllogistique, et je ne vois point du tout ce qu'il y a d'original à prétendre que, dans le syllogisme, « l'élément essentiel n'est pas la conclusion, mais en réalité les prémisses ». Aristote n'eût point laissé dire cela sans demander explication. Après explication, il se serait vraisemblablement aperçu que lui-même, au fond, n'avait pas dit autre chose. — Sensiblement meilleur est l'exposé du pragmatisme, encore qu'il y ait des imperfections qu'une méthode d'exposer plus sévère, plus organique et peut-être plus historique aurait fait disparaître. Le pragmatisme, en tant que doctrine, est né d'hier. Son histoire peut s'écrire sans trop de frais de recherche. Elle est instructive. Et si les auteurs du présent ouvrage en avaient essayé une esquisse, ils n'auraient point passé sous silence les pragmatistes italiens. Il est certes dans l'histoire de plus grands noms que ceux de Calderoni et de Giovanni Papini, à la sagacité de qui, naguère, William James rendait hommage; mais, ou je me fais une étrange illusion, ou l'omission de ces deux noms, et d'autres encore, dans une étude sur le pragmatisme est une omission à réparer.

Les chapitres consacrés à l'école française nous semblent laisser beaucoup à désirer. Les noms propres se succèdent trop rapidement et les opinions éparses de Fouillée, Renouvier, Delbœuf ne nous renseignent pas avec assez de précision sur la nature des doctrines et l'esprit général dont ces doctrines sont animées. Nous remercions les auteurs de nous avoir fait une place dans le groupe des logiciens français contemporains. En nous la refusant, toutefois, ils n'auraient guère, à notre avis du moins, péché par omission : non qu'il ne nous soit arrivé de toucher au problème de la certitude, mais nous l'avons fait en psychologue, croyons-nous, et nous avons laissé les

questions de logique proprement dite hors de notre champ d'études. Est-il sûr que, dans *Croyance et Réalité*, nous ayons montré en faveur du principe d'identité l'intransigeance que l'on nous prête (p. 206)? Nous avons, si notre mémoire ne nous trompe, considéré les jugement vrais comme les « asymptotes du principe de contradiction ». Je ne défends point la formule, mais elle me paraît vouloir dire tout autre chose que ce que l'on nous fait dire.

En résumé, cet ouvrage dont la mise en train exigeait une vaste lecture et un grand effort d'esprit nous paraît en être resté à la période de mise en train. Les critiques de détail y sont noyées dans l'exposition. L'exposition à son tour y est trop souvent rapsodique. L'ouvrage est à consulter. Je doute fort qu'il dispense de recourir aux sources. Inutile d'ajouter que la difficulté du sujet était grande et que, l'Académie des Sciences Morales et Politiques a fait preuve de justice en récompensant deux robustes chercheurs dont on peut dire que, s'ils n'ont pas répondu à tout ce que nous eussions souhaité apprendre d'eux ou par eux, ils nous ont, quand même, appris beaucoup de choses. L. D.

JAMES (WILLIAM). — **Précis de psychologie**, traduit par *E. Baudin* et *G. Bertier* (in-8°, Marcel Rivière ; xxxvi-631p.).

Il faut remercier et féliciter MM. E. Baudin et G. Bertier d'avoir trâduit ce livre de l'éminent psychologue américain, et souhaiter qu'il prenne dans les bibliothèques de nos étudiants en philosophie et de leurs professeurs la place à laquelle lui donne droit le haut intérêt qu'il présente à divers points de vue. Dans ce *Précis de psychologie*, dont la première édition anglaise a paru en 1890, M. W. James a résumé son ouvrage plus étendu, édité en 1892, les *Principes de psychologie*, pour « lui donner la forme d'un livre à mettre entre les mains des élèves (p. xxxiii) ».

La traduction française, qui nous paraît excellente, est précédée d'une *Introduction*, où M. E. Baudin, professeur de philosophie au Collège Stanislas, montre très bien ce qui caractérise la méthode appliquée par M. James à la science de l'esprit, ce qui fait l'originalité de cette méthode, en la distinguant de celles qui avaient été suivies jusqu'alors : de celle de la psycho-physiologie, qui « défend de chercher les faits de conscience hors des faits nerveux » ; et de celle de la psychologie analytique, qui prescrit de « déterminer d'abord des atomes psychiques ou idées simples pour en composer ensuite synthétiquement toute la diversité de nos états complexes (p. v) ».

M. Baudin remarque que l'introspection dont M. James fait son premier instrument pour pénétrer dans la conscience individuelle n'est pas celle que « la gaucherie des Eclectiques déconsidéra », ni « cette pseudo-introspection qui entre précipitamment dans la cons-

cience pour y découvrir une âme et des facultés, et qui en ressort tout aussitôt avec ces trophées métaphysiques (p. vii) ». L'introspection, telle qu'il l'entend et l'applique, lui fait considérer comme « la première donnée immédiate de la conscience celle d'un flux, d'une continuité vivante, d'un dynamisme », ce qui ne permet pas de ramener la psychologie « au type des sciences physiques », de la concevoir comme « une physique ou une chimie mentale (p. ix) ». Donc, selon M. James, les éléments de l'esprit ne sauraient être, « au regard d'une science objective, que des abstractions, abstractions plus ou moins postérieures et artificielles, étant nécessairement dues à l'artifice, à la fois pratique et scientifique, qui consiste à morceler en segments discontinus ce qui n'est en soi que continuité vivante (p. x) ».

On ne saurait mieux saisir ni mieux faire comprendre l'importance qu'il faut accorder, dans l'ouvrage, au chapitre xi intitulé *Le Courant de la conscience*. Ce chapitre rapproche la psychologie de M. W. James de celle de M. Bergson. Il est inutile de dire que nous aurions des réserves à faire sur cette idée-image d'une continuité qui serait un caractère essentiel de la conscience, et qui réduirait à des abstractions formées par une sorte de morcelage les éléments psychiques que les premières analyses du sens commun y ont distingués.

Outre ce chapitre xi, nous devons signaler, comme appelant l'attention particulière du lecteur, le chapitre xvi sur l'*association*, le chapitre xxiv sur l'*émotion*, le chapitre xxvi sur la *volonté*, et l'*Epilogue* qui a pour titre *Psychologie et Philosophie*. Dans le chapitre xxiv, M. James expose et s'applique à justifier sa théorie bien connue de l'origine des émotions. Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de parler de cette théorie dans les précédents volumes de l'*Année philosophique*. Nous l'avons examinée, notamment, dans l'*Année philosophique* de 1906, p. 90-96, en indiquant les objections qu'elle nous paraît soulever.

Dans le chapitre xxvi et dans l'*Epilogue*, l'auteur renvoie à la métaphysique le problème du libre arbitre. Sur ce problème, dit-il, il y a conflit entre les prétentions de la morale qui postule et affirme la liberté et celles de la psychologie « qui revendique le déterminisme *à titre de science* ». Qui peut et doit juger ce conflit ? La métaphysique. « La métaphysique est le forum où toutes les sciences sont admises à faire valoir leurs revendications (p. 613). »

Oui, c'est à la métaphysique, dirons-nous, qu'il appartient de décider la question du libre arbitre ; et elle la décide en faveur de la morale, en faveur de l'impératif catégorique, contre les prétentions de la psychologie aussi bien que contre celles des sciences physiques, en opposant le principe du nombre, la logique finitiste, au déterminisme universel des phénomènes.

LECHALAS (Georges). — **Étude sur l'espace et le temps**, deuxième édition, revue et augmentée (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; II-327 p.).

La première édition de cet ouvrage a paru en 1895. Elle formait un volume in-12, dont nous avons rendu compte dans l'*Année philosophique* de 1895 (p. 220-223). La nouvelle édition, comme le marque assez le changement de format, n'est pas une simple réimpression, plus ou moins revue. L'auteur a fait à son premier travail de très importantes additions qu'il indique lui-même dans une courte Préface :

« L'étude de l'espace géométrique s'est notablement étendue, comportant aujourd'hui 130 pages, alors que précédemment 64 seulement lui étaient consacrées. C'est qu'en effet les bases logiques de la géométrie ont fait l'objet de travaux dont il était indispensable de tenir compte : cela nous a amené à consacrer deux chapitres distincts aux géométries non métriques et à la géométrie métrique; nous avons d'ailleurs donné un peu plus d'extension aux considérations historiques et n'avons pu éviter de faire place aux polémiques auxquelles a donné lieu notre manière d'envisager la géométrie générale. Quant à la portée philosophique de celle-ci, elle a fait l'objet de trop de discussions récentes pour qu'il nous fût possible de ne pas en reprendre l'examen.

« La mécanique a motivé de moindres modifications; toutefois nous ne saurions passer sous silence les précieuses études de M. Duhem auxquelles nous avons emprunté des indications d'ordre historique sur le choix des repères auxquels on rapporte les mouvements observés...

« Nous avons revu, en tenant compte de discussions récentes, le problème de la géométrie de notre univers, et nous avons discuté les objections de M. Poincaré contre le principe de tout essai de détermination de cette géométrie.

« A l'occasion enfin de la critique de l'infini et du continu, nous avons introduit dans notre discussion des considérations fondées sur la théorie des ensembles infinis de Georges Cantor; nous espérons qu'on y verra comment on peut accepter pleinement cette théorie sans rien abandonner de la critique de l'infini numérique et de l'infini quantitatif réalisés. »

MAUGÉ (Francis). — **Le rationalisme comme hypothèse méthodologique** (in 8° Félix Alcan ; XII-611 p.).

Nous avons rendu compte de ce livre dans la *Revue philosophipue* (livraison d'octobre 1909). Nous y avons loué les qualités d'esprit dont l'auteur y fait preuve. Il est métaphysicien par tempérament, sinon par goût. Les exigences croissantes de l'esprit scientifique ne

sont d'ailleurs nullement incompatibles avec le rationalisme. Peut-être s'en apercevra-t-on un jour et que le vieil antagonisme entre les amis de l'expérience et les partisans de la raison repose, en fin de compte, sur un malentendu.

Pour rendre le monde intelligible, M. Maugé estime qu'il faut y ramener l'inconnu au connu, autrement dit tâcher de l'expliquer par un petit nombre de principes ou d'éléments irréductibles : l'atome de la chimie moderne sera l'un de ces éléments. De plus il conviendra de ramener les propriétés de l'atome à un type unique, si c'est possible. La gravitation fournira ce type. Les combinaisons multiples des atomes d'une part, de l'autre, les variétés de la gravitation, il n'en faut pas plus pour que le monde soit,

Le monde physique ? peut-être. Mais le monde des êtres vivants ? Mais le vaste groupe des phénomènes psychologiques et sociologiques ?

Ici encore, la réduction est possible. Admettons que le phénomène élémentaire soit « la tendance » : n'y retrouverons-nous point la gravitation ?

Telles sont les idées de l'auteur. Ce qui est plus intéressant que ses idées, c'est la manière dont il les dirige et la suite de manœuvres qu'il leur fait exécuter. M. Maugé est un excellent amateur de philosophie, dans le meilleur sens de l'expression. L. D.

MIÉVILLE (Henri). — **Science et Philosophie. De quelques caractères de la recherche philosophique** (broch. in-8°, Lausanne, imprimerie G. Bridel ; 30 p.).

Cette brochure comprend deux études philosophiques. Dans la première, l'auteur montre que l'esprit humain ne peut borner sa recherche au domaine des sciences positives. « En fait, dit-il, nous allons constamment au delà de la science et nous prenons position dans des questions métaphysiques et morales. Nul n'échappe à cette nécessité. Sans doute, on affecte souvent de tenir la métaphysique en grande suspicion, mais ne vaut-il pas mieux être un métaphysicien conscient qu'un métaphysicien inconscient (p. 17) ? »

Dans la seconde étude, M. H. Miéville examine le problème soulevé par les variations et les contradictions de la philosophie. Il n'admet pas que cette diversité des doctrines doive inspirer des conclusions sceptiques. Il l'explique par la marche de la pensée humaine, par les conditions auxquelles est soumis son développement :

« On voit se préciser les problèmes philosophiques à mesure que se succèdent les essais de solution. Lorsqu'un principe nouveau surgit, formulé par quelque génie créateur, il s'empare souvent de toute une série d'esprits qui en expriment peu à peu tout le contenu et en déduisent toutes les conséquences. Ainsi naissent les écoles philosophiques (p. 25). »

C'est lentement et laborieusement que la philosophie doit conquérir son objet et sa méthode. Sa marche n'est pas rectiligne et si l'on voulait la représenter graphiquement, c'est peut-être la spirale qu'il faudrait choisir. Souvent les mêmes théories sont reprises, mais enrichies et approfondies, la pensée serre son objet de plus près. Ici, comme ailleurs, un moment implique le moment précédent, les efforts du passé soutiennent les efforts du présent et les constructions anciennes fournissent d'abondants matériaux aux édifices nouveaux (p. 27). »

La question, selon nous capitale, du progrès de la philosophie est, comme on le voit, abordée dans cette brochure. M. H. Miéville a exposé sur cette question, dont il a bien vu l'importance, quelques vues qui ne manquent pas d'intérêt. Pour la traiter complètement, il faudrait, croyons-nous, examiner : 1° en quoi précisément le progrès de la philosophie diffère de celui de la science proprement dite, et pourquoi il semble contestable, tandis que celui de la science ne peut être et n'est mis en doute par personne : 2° quels obstacles opposent au progrès de la philosophie les quatre espèces d'*idoles* distinguées par Bacon ; 3° comment, par quelle orientation de l'esprit, par quelles démarches de la pensée, ce progrès, qui consiste en découvertes de vérités et en rectifications d'erreurs, a pu et peut être réalisé et assuré, malgré ces obstacles.

NAVILLE (Ernest). — **Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 400 p.).

L'objet de la philosophie, selon Ernest Naville, est « la détermination d'un principe premier qui fournisse, dans la mesure du possible, l'intelligence de l'univers (p. 5) ». Il appelle *négatives* les doctrines qui « refusent à la pensée humaine le pouvoir d'atteindre un principe premier, ou du moins de l'atteindre par des procédés rationnels (p. 6) ». Les doctrines *affirmatives*, auxquelles il réserve le nom de *systèmes*, sont celles qui croient déterminable et prétendent déterminer par la raison le principe premier des choses. Il croit pouvoir réduire à trois les existences diverses dont les rapports constituent les phénomènes que nous pouvons observer : la matière, la vie, l'esprit. D'après cette analyse, il tient qu'il n'existe et ne peut exister que trois philosophies affirmatives vraiment distinctes : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme. Le matérialisme affirme que « le principe universel est la matière, ce qui réduit la philosophie à la mécanique ». L'idéalisme affirme que « le principe universel est dans l'ordre des idées », ce qui n'est « intelligible qu'en donnant à l'univers le caractère de la vie simple ». Le spiritualisme affirme que « le principe de l'univers est un Esprit éternel (p. 64) ».

Nous n'admettons pas, — est-il besoin de le dire ? — que l'on doive

distinguer dans l'univers trois éléments ultimes : matière, vie, esprit. L'analyse qui s'arrête là est superficielle ; elle peut aller plus loin et réduire les deux premiers au troisième ; elle peut nous assurer que le fond de toute réalité est l'esprit, à des degrés divers de conscience. Nous n'avons donc aucune peine à repousser, comme le philosophe suisse, le matérialisme et l'idéalisme au sens qu'il donne à ce dernier mot : le matérialisme, parce que nous refusons à la matière l'existence qu'il lui accorde ; l'idéalisme, parce que nous ne saurions pas plus que lui, concevoir que les idées puissent être séparées de tout esprit, de tout sujet conscient, et que l'on puisse leur attribuer une existence objective. Nous n'avons aucune peine à affirmer, nous aussi, qu'une Conscience suprême est le principe de toutes choses, c'est-à-dire de toutes les consciences dont le monde est composé. Et cette affirmation nous est facile précisément parce que l'idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste ne nous permet pas d'admettre la la réalité objective de la matière, de l'espace, du mouvement et de la force entendue au sens physique. Il est inutile de faire remarquer que le mot *idéalisme* n'a pas pour nous le même sens que pour Ernest Naville. Par les épithètes que nous sommes obligé de joindre à ce terme pour en ôter toute équivoque, il est à peu près synonyme de *spiritualisme universel*. Il est clair, d'ailleurs, que ce spiritualisme universalisé et approfondi par la critique du continu est assez différent du spiritualisme classique et traditionnel que défend l'auteur des *Philosophies affirmatives* [1].

OSTWALD (W.). — **L'énergie**, trad. de l'allemand par *E. Philippi* (in-12, F. Alcan ; x-235 p.).

M. W. Ostwald tient que la notion d'énergie peut et doit être substituée à celle de matière ; qu'elle s'applique à tous les phénomènes de la nature ; qu'elle mène à une conception générale « qui englobe et par là unit les deux conceptions de corps et d'esprit » ; qu'elle permet ainsi de sortir de toutes les difficultés que présentent les deux doctrines traditionnelles, constamment opposées l'une à l'autre depuis Platon : le *matérialisme* et le *spiritualisme*. Il définit à sa manière ces deux doctrines, en montrant qu'elles sont, l'une et l'autre, insoutenables :

« D'après la première de ces doctrines, il n'y a pas de différence essentielle entre le corps et l'esprit, attendu que l'esprit n'est qu'un produit du corps. D'après la seconde, au contraire, le monde n'existe que dans la conscience de chaque individu ; il est, par suite, un

1. Voyez les notices consacrées à deux ouvrages précédents du même auteur : dans l'*Année philosophique* de 1894, p. 229, à celui qui est intitulé : *La définition de la philosophie* ; dans l'*Année philosophique* de 1899, p. 199-201, à celui qui a pour titre a : *Les philosophies négatives*.

produit de son esprit, et l'existence indépendante du monde matériel n'est qu'une illusion...

« Le matérialisme est incapable de répondre à la question de savoir comment le corps peut arriver à produire l'esprit, qui diffère totalement de lui, et le spiritualisme est impuissant à réfuter cette objection, que, par cela seul que le monde ne se conforme pas à notre volonté, mais suit, bien souvent à notre dommage, ses propres voies, il ne saurait être une création de notre esprit.

« Toutes ces difficultés, l'énergétique permet d'en sortir d'une façon, à mon avis, toute naturelle, grâce au fait qu'elle a ruiné et rendu superflue la conception de matière. Comme la matière a été reconnue être un complexus d'énergies diverses, mais un complexus incomplet, puisque des énergies connues, telles que l'électricité et la chaleur, n'y rentrent pas, un des deux termes contrastés : *esprit*, *matière*, disparaît. Autrement dit, on n'a plus à se préoccuper de découvrir comment l'esprit et la matière peuvent agir l'un sur l'autre : la question que l'on a à résoudre est celle de savoir dans quelle relation la notion d'énergie, qui est beaucoup plus large que celle de matière, se trouve avec la notion d'esprit...

« Je crois pouvoir présenter les choses ainsi. Les phénomènes psychologiques peuvent être conçus comme des phénomènes énergétiques et interprétés comme tels aussi bien que tous les autres phénomènes (p. 199). »

Plus loin, l'auteur indique comment la conscience doit, selon lui, être interprétée en termes d'énergétique :

« La conscience doit être regardée comme un mouvement extrêmement compliqué de l'énergie nerveuse, mouvement s'effectuant et provoquant des réactions dans les faisceaux internes du cerveau, où une excitation ébranle mille conducteurs, et où toutes ces réactions se déterminent en un complexus général constituant le contenu actuel de la conscience, tout comme les énergies d'espace s'unissent à l'énergie chimique pour former le complexus qui constitue le corps (p. 216). »

Nous nous bornerons à quelques brèves remarques sur les passages que l'on vient de lire : — 1° La doctrine que M. Ostwald définit sous le nom de *spiritualisme* est l'idéalisme égoïste ou solipsiste : la critique qu'il en fait ne peut atteindre l'idéalisme objectif ou monadiste qui compose le monde d'unités percevantes ou conscientes à divers degrés; — 2° La doctrine que M. Ostwald fonde sur l'énergétique psychologique n'est qu'une espèce nouvelle, raffinée et savante, de matérialisme ; — 3° Par la définition et l'explication qu'elle donne de la conscience, cette doctrine où la science proprement dite prétend unir, grâce au concept d'énergie, les deux notions de corps et d'esprit, est radicalement opposée à celle qui, s'appuyant sur la critique idéaliste et finitiste de l'étendue et du mouvement, considère l'esprit, la conscience, comme l'ultime et universelle réalité, — à celle

qui, seule, mérite, à proprement parler, le nom de *spiritualisme* et qui est, à nos yeux, la vraie philosophie.

PALANTE (G.). — **La sensibilité individualiste** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 140 p.).

M. Palante me plait beaucoup quand il cause : beaucoup plus qu'aux moments où il enseigne. Son *Précis de Sociologie* m'avait déçu, tout en m'intéressant : mais, dans un livre, on aime à recevoir ce que promet son titre... Ici l'on reçoit ce que l'on attend, et l'on n'a pas à se plaindre, car on est en présence d'un psychologue aimable, de bonne humeur, nullement pédant, très avisé et très socratique en sa méthode. Voilà qui va étonner M. Palante d'être pris pour un socratisant ! C'est pourtant vrai si l'on sait entendre comme il faut l'ironie socratique. J'aimerais qu'on se souvînt de ce que le mot veut dire et que, chez les Grecs, « ironie » signifiait « interrogation ». Donc Socrate interrogeait ses semblables. Et il faisait exprès. C'était son moyen à lui de savoir. Et il n'en avait point d'autres. Supposez qu'on veuille savoir, de nos jours, ce que c'est qu'un homme de l'*Action française*. On commencera par se rappeler que M. Maurice Pujo en est, et même qu'il a de singulières façons d'appliquer ses idées sur le « règne de la grâce ». On se souviendra que MM. Pierre Lasserre, Louis Dimier, Vaugeois, en sont aussi. On fera la psychologie de chacun de ces jeunes écrivains et l'on en dégagera une définition commune.

Telle est, je le répète, la méthode de M. Palante. Il veut définir la « sensibilité individualiste », et il s'enquiert des états d'âme habituels à nos individualistes d'aujourd'hui, à ceux qui ont la renommée de l'être et qui ne réclament pas contre cette renommée, Stendhal, par exemple, ailleurs Nietzsche, ailleurs Max Stirner. La méthode peut avoir l'inconvénient d'absorber les caractères généraux dans les différences individuelles, différences irréductibles, au moins éventuellement. C'est pourtant la seule qui nous mette en contact avec les réalités à définir.

Le résultat est d'ailleurs plus que satisfaisant. Il est en tout cas instructif. La sensibilité individualiste se rencontre chez ceux que frappent surtout les différences individuelles, qui aiment les originaux, qui recherchent l'originalité, qui, volontiers, se singularisent, « pour n'être pas comme les autres ». Ce désir d'être seul de son bord peut se rencontrer chez pas mal d'imbéciles. Alors il fait naître des ridicules. Chez les autres il peut entretenir ce qu'on est convenu d'appeler « un mauvais caractère ». L'individualiste aime à railler les autres, beaucoup par dilettantisme, beaucoup en vue de prévenir une offensive imminente. L'individualiste aura de l'humour. Ce n'est pas tout. Il sera immoraliste. N'oubliez pas le suffixe *iste*, sans quoi vous feriez dire à M. Palante ce que M. Palante n'a nullement voulu

dire. « Immoraliste » et « immoral », cela fait deux. L'immoraliste est un immoral pour les autres, toujours prêt à ne voir dans un cas donné que ce qui le « particularise » et par là-même le justifie. C'est donc, à l'occasion, un amateur de paradoxes. Ce n'est pas un insociable, mais c'est un *insocial*. Je vous assure que ce mot vient d'être mis à la mode. Donc l'individualiste n'a point, affecte de ne point avoir le sentiment de la solidarité.

Et pourtant, cet insocial fera souvent le meilleur des amis. Excellent le chapitre *Amitié et Socialité*. Et comme il est vrai que le meilleur des amis n'est pas Philinte, mais Alceste ! — Je me garde d'analyser un livre qui est moins un livre qu'un recueil de notations à la rencontre, mais distribuées en fort bon ordre et commentées par quelqu'un qui n'a pas vécu sans se regarder vivre et regarder vivre autour de soi. L. D.

PIÉRON (Henri). — **L'évolution de la mémoire** (in-12, Flammarion; 360 p.)

Cette étude est faite avec soin, j'entends qu'elle est faite avec méthode, appuyée sur un grand nombre de faits, que l'auteur, après les avoir enregistrés, commente et interprète. Une étude sur l'évolution d'une fonction mentale ne doit pas seulement « remonter au déluge », ni même à la création, mais le plus loin possible dans l'avant-être. Ou l'évolution n'est pas, ou tout ce qui évolue, avant d'exister, se préexiste. La mémoire est précédée par tout un groupe de phénomènes dont l'absence la rendrait impossible ou inexplicable. Bref il doit y avoir « une mémoire élémentaire » jusque dans les phénomènes inorganiques. Aussi bien l'action du passé doit-elle être un fait universel, et nous n'avons pas de caractère absolu de différenciation par rapport au monde inorganique (p. 12). M. Piéron reconnaît à la mémoire une base physico-chimique, et par suite, rejette la théorie de Bergson en vertu de laquelle la présence de la mémoire atteste une activité dont ne rendraient pas compte les mouvements ou les vibrations de la matière cérébrale. Ceci posé, l'auteur étudie les « rythmes végétaux » et les rythmes animaux (p. 48-96.) Les phénomènes rythmiques répondent-ils à une acquisition individuelle ou à une influence héréditaire ? Il semble, d'après M. Piéron, que l'intervention d'une persistance héréditaire soit loin d'être la règle. Pour être fixé sur ce point, il faudrait pouvoir recourir à des moyens d'investigation plus sûrs : par exemple soumettre un animal à des excitations répétées et constater dans quelle mesure et avec quelle vitesse il s'y adapte. Assurément ce genre de recherches n'a pas encore atteint le degré de perfection souhaitable, mais il est perfectible et l'on peut augurer beaucoup de l'avenir. Inutile de faire remarquer au lecteur que cette méthode objective n'est autre qu'une méthode pour l'observation des

faits d'habitude, depuis longtemps rattachés aux faits de mémoire.

Nous ne pouvons suivre M. H. Piéron jusqu'au terme de son travail. Nous jugions intéressant, par-dessus tout, de montrer dans quel esprit le livre est conçu et quel est le caractère général des méthodes appliquées. Ces méthodes ne seront peut-être point du goût de tous les philosophes. Il est impossible toutefois de les déclarer vaines, puisque, en fait, elles aboutissent. D'autre part, il ne semble point que nous ayons affaire à un esprit impatient, avide de conclure, plus avide encore de démolir. Au surplus, lisons d'abord et, quand nous aurons lu, nous nous trouverons riches d'un savoir qui nous faisait absolument défaut. C'en est assez, j'imagine, pour féliciter l'auteur de ce qu'il vient nous apprendre, et que, pour nous en instruire, il a pris la peine d'apprendre longuement. L. D.

POINCARÉ (H.) — **Science et méthode** (in-12, E. Flammarion ; 314 p.).

Ce volume, où M. H. Poincaré a réuni diverses études qui se rapportent plus ou moins directement à des questions de méthodologie scientifique, comprend quatre livres : I. *Le savant et la science* ; II. *Le raisonnement mathématique* ; III. *La mécanique nouvelle* ; IV. *La science astronomique*.

Les deux premiers livres nous paraissent du plus haut intérêt au point de vue philosophique. Nous devons signaler, comme particulièrement dignes d'attention : dans le livre premier, le chapitre IV (*Le hasard*) ; dans le livre II, le chapitre premier (*La relativité de l'espace*), le chapitre III (*Les mathematiques et la logique*), le chapitre IV (*Les logiques nouvelles*), et le chapitre V (*Les derniers efforts des logisticiens*).

Les trois derniers chapitres du livre II contiennent une critique remarquable des efforts qui ont été faits récemment par certains mathématiciens pour trancher le débat pendant entre Leibniz et Kant en faveur du premier, c'est-à-dire pour montrer qu'il n'y a pas de jugement synthétique *a priori*, que les mathématiques sont entièrement réductibles à la logique et que l'intuition n'y joue aucun rôle. M. H. Poincaré explique pourquoi ces efforts ne peuvent atteindre le but, en quoi lui paraît consister l'erreur qui vicie les raisonnements des mathématiciens qu'il combat. Cette erreur inhérente à la logistique consiste à admettre l'existence de l'infini actuel. Les logisticiens, remarque-t-il, ont oublié qu'il n'y a pas d'infini actuel : c'est pourquoi ils n'évitent pas la contradiction.

« Une démonstration vraiment fondée sur les principes de la logique analytique se composera d'une suite de propositions : les unes qui serviront de prémisses, seront des identités ou des définitions ; les autres se déduiront des premières de proche en proche ; mais bien que le lien entre chaque proposition et la suivante s'aper-

çoive immédiatement, on ne verra pas du premier coup comment on a pu passer de la première à la dernière, que l'on pourra être tenté de regarder comme une vérité nouvelle. Mais si l'on remplace successivement les diverses expressions qui y figurent par leur définition et si l'on poursuit cette opération aussi loin qu'on le peut, il ne restera plus à la fin que des identités, de sorte que tout se réduira à une immense tautologie. La logique reste donc stérile, à moins d'être fécondée par l'intuition.

« Voilà ce que j'ai écrit autrefois : les logisticiens proposent le contraire et croient l'avoir prouvé en démontrant effectivement des vérités nouvelles.

« Pourquoi, en appliquant à leurs raisonnements le procédé que je viens de décrire, c'est-à-dire en remplaçant les termes définis par leurs définitions, ne les voit-on pas se fondre en identités, comme les raisonnements ordinaires ? C'est que ce procédé ne leur est pas appplicable. Et pourquoi ? Parce que leurs définitions sont non prédicatives et présentent un cercle vicieux caché : les définitions non prédicatives ne peuvent pas être substituées aux termes définis. Dans ces conditions, *la logistique n'est plus stérile, elle engendre l'antinomie.*

« C'est la croyance à l'existence de l'infini actuel qui a donné naissance à ces définitions non prédicatives. Je m'explique : dans ces définitions figure le mot *tous*. Le mot *tous* a un sens bien net quand il s'agit d'un nombre fini d'objets ; pour qu'il en ait encore un, quand les objets sont en nombre infini, il faudrait qu'il y eût un infini actuel. Autrement tous ces objets ne pourront pas être conçus comme posés antérieurement à leur définition et alors si la définition d'une notion N dépend de *tous* les objets A, elle peut être entachée de cercle vicieux, si parmi les objets A il y en a qu'on ne peut définir sans faire intervenir la notion N elle-même.

« Les règles de la logique formelle expriment simplement les propriétés de toutes les classifications possibles. Mais pour qu'elles soient applicables, il faut que ces classifications soient immuables et qu'on n'ai pas à les modifier dans le cours du raisonnement. Si l'on n'a à classer qu'un nombre fini d'objets, il est facile de conserver ces classifications sans changement. Si les objets sont en nombre *indéfini*, c'est-à-dire si on est sans cesse exposé à voir surgir des objets nouveaux et imprévus, il peut arriver que l'apparition d'un objet nouveau oblige à modifier la classification, et c'est ainsi qu'on est exposé aux antinomies (p. 210 et suiv.). »

Il est inutile de dire que nous sommes, peut-être, moins disposé que M. H. Poincaré lui-même à nier le rôle de l'intuition et du jugement synthétique *a priori* en mathématique, et à admettre l'existence de l'infini numérique actuel. Il y a longtemps que nous considérons comme fondamentale, dans la théorie de la connaissance, la distinction kantiste des trois espèces de jugements, analytiques,

synthétiques *a posteriori* et synthétiques *a priori;* comme également insoutenables, en mathématique, le pur analytisme de Taine et l'empirisme pur de Stuart Mill. Il y a longtemps que donnant absolument le même sens aux mots *nombre* et *tout*, nous voyons un pléonasme dans l'expression de *nombre fini* ou de *tout fini*; une contradiction *in terminis*, la négation de la relation nécessaire du nombre ou tout à l'unité, donc la négation de l'idée même de nombre, dans l'expression d'*infini numérique actuel*. Il y a longtemps que nous avons appelé l'attention — comme le fait aujourd'hui M. Poincaré (p. 153), — sur l'équivoque que présente le terme *infini*, sur l'impossibilité d'y attacher, nous ne disons pas un sens net, mais un sens quelconque, quand on veut l'appliquer, non au devenir, mais au donné actuel[1].

REYMOND (ARNOLD). — **Logique et Mathématique. Essai historique et critique sur le nombre infini** (in-8°, Saint-Blaise, Foyer solidariste ; IX-218 p.).

Cet ouvrage est divisé en trois parties dont chacune se compose d'un certain nombre de chapitres : I. *L'infini mathématique et la logique dans l'antiquité*; II. *L'infini et sa signification dans l'analyse mathématique* ; III. *La logistique et le nombre infini*. Le chapitre III de la seconde partie, qui est intitulé : *La logique néo-criticiste*, nous a particulièrement intéressé. L'auteur y montre que la notion de l'indéfini, où Renouvier voit la base de l'analyse mathématique, ne se suffit pas à elle-même au point de vue logique, qu'elle ne peut s'appliquer sans contradiction au continu, qui est « un élément donné dans la représentation », et donc que le continu ramène « au point de vue logique l'infini que l'on croyait écarté (p. 91) ».

« La droite AB constitue un continu donné, et non seulement possible, que ce soit dans la représentation, ou dans la réalité sensible. Si loin que je divise la ligne AB, elle fournira des intervalles de plus en plus petits, mais toujours réels, puisque cette ligne est continue. Comme le nombre des divisions peut devenir plus grand que toute quantité donnée, il faut que le continu AB dont les limites extrêmes sont fixes renferme à l'état virtuel et réel en un sens une infinité de divisions ; sinon l'opération aurait un terme et ne serait plus infinie.

« La notion de l'indéfini est donc contradictoire, car ou bien le continu s'épuise par la division en éléments dont le nombre est fini, et dans ce cas la division n'est pas indéfiniment possible, ou bien celle-ci peut toujours être effectuée, et la grandeur, qui est un tout donné puisqu'on la divise, doit logiquement renfermer un nombre infini de divisions.

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1901, p. 102-104, et l'*Année philosophique* de 1907, p. 118.

« Le seul moyen d'éviter ce dilemme, c'est de concevoir le continu comme un donné qui échappe à l'analyse logique.

« Si l'on veut rester fidèle au principe de contradiction, il faut résoudre le continu géométrique en un nombre nécessairement fini d'éléments indivisibles (p. 92). »

C'est ce dernier parti qu'a pris M. Evellin. Il y en a un autre, sur lequel nous avons autrefois appelé l'attention de M. A. Reymond[1] : c'est de nier, au nom de la critique idéaliste des données de la représentation aussi bien que de la logique finitiste, sans s'arrêter aux protestations du sens commun et de la science proprement dite, la réalité, — la réalité *vraie*, — du continu, du tout continu (espace et temps spatialisé), donc la réalité des parties indéfiniment divisibles dont l'imagination est obligée de le composer, ou des éléments indivisibles en nombre fini en lesquels elle les voudrait résoudre pour accorder la représentation sensible avec l'entendement.

RIBOT (TH.). — **Problèmes de psychologie affective** (in-12, F. Alcan Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 172 p.).

Sous ce titre, M. Ribot a réuni cinq études publiées antérieurement, mais dont plusieurs ont été complétées d'après des communications d'origine diverse et des travaux récents : I. *La conscience affective* ; II. *La mémoire affective* ; III. *L'antipathie* ; IV. *Sur la nature du plaisir* ; V. *Sur une forme d'illusion affective*.

Ces cinq études sont pleines d'observations et de réflexions suggestives. Elles traitent de problèmes qui depuis longtemps attirent notre attention, et nous regrettons de ne pouvoir consacrer à chacune d'elles un article spécial. La première nous paraît la plus importante. Deux questions y sont posées, qui sont du plus haut intérêt philosophique : 1° la question générale des rapports des instincts, inclinations, désirs et aversions avec les mouvements organiques ; 2° celle des rapports du sentiment et de l'intelligence, du moi affectif et du moi intellectuel.

L'éminent psychologue résout la première question en montrant dans les mouvements la base et la condition essentielle de la vie affective. « La seule différence, dit-il, c'est qu'en passant de la physiologie à la psychologie, de l'étude objective à l'étude subjective, ces mouvements possibles, ou à l'état naissant, ou réalisés, ou arrêtés, sont nommés besoins, appétits, instincts, tendances, inclinations, désirs et aversions. Il n'y a de changé que le nom et l'aspect (p. 29). »

Il résout la seconde en soutenant que la vie affective et la vie intellectuelle sont foncièrement hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre. « Il faut, dit-il, être vicié par le préjugé intellectualiste ou par la maladie métaphysique de l'unité absolue pour ne pas voir

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1900, p. 214.

que sentir et connaître sont deux manifestations totalement différentes et indépendantes l'une de l'autre dès leur origine (p. 38). »

Nos vues personnelles sur les deux questions diffèrent en quelques points de celles de M. Ribot. Nous nous bornerons à dire ici que cette différence porte sur les conséquences philosophiques qu'il semble tirer de l'observation des faits plutôt que sur ces faits eux-mêmes. Ce n'est pas dans une brève notice, telle que celles de notre revue bibliographique, que les solutions auxquelles il conclut peuvent être examinées sérieusement.

ROULLEAUX-DUGAGE (HENRY). — **Théorie des principes de l'absolu** (in-12, Plon-Nourrit ; IX-60 p.).

Cette brochure n'a de valeur qu'en raison de l'importance attachée par l'écrivain aux principes dont il a pris la défense. Il n'est pas rare de s'improviser écrivain, même sans en avoir les aptitudes, même sans se figurer qu'on les a, par la seule raison qu'on croit avoir raison et qu'on espère rendre meilleurs les hommes et, au besoin, le monde, en répandant sa parole, autrement dit la bonne parole.

L'auteur croit à une conscience universelle dont nous sommes les consciences individuelles. La pensée, à ses yeux, est absolue. L'univers n'existe que pour cette pensée. Et il existe « autant que tout peut exister parce qu'il est le fait de la conscience de la pensée universelle, sans cesse plus nette et plus intense ».

Voilà qui nous change de ces brochures de propagande matérialiste, qui paraissent de temps à autre en vue de défendre les bons principes. Nous sommes, nous aussi, défenseur de ces bons principes. Et nous ne croyons pas que l'idéalisme de M. Roulleaux-Dugage les mette en péril. Nous pensons seulement que cet idéalisme risque d'être jugé fragile, en raison de l'insuffisance de ses points d'appui. Après tout, c'est peut-être un simple programme que l'on s'est promis de nous donner, en attendant mieux. L. D.

SCHILLER (F. C. S.). — **Étude sur l'humanisme**, trad. de l'anglais par le Dr *S. Jankelevitch* (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; IX-621 p.).

Une partie des études que l'auteur a réunies dans ce volume avaient paru antérieurement dans divers périodiques (*Mind*, *Hibbert Journal*, *Quarterly Review*, *Fortnightly Review*, *Journal of Psychology*). Elles ont pour objet de combattre l'esprit métaphysique et l'intellectualisme en leur opposant, sous le nom d'*humanisme*, la méthode et l'esprit du pragmatisme. « La méthode du pragmatisme, dit M. Schiller, est empirique, téléologique et concrète. Son esprit est une chose plus importante que nous pouvons dénommer : *humanisme*

(p. 16). » Le mot *humanisme*, ajoute-t-il, « exprime cette idée que le problème philosophique concerne des êtres humains, cherchant à comprendre le monde de l'expérience humaine à l'aide des ressources de l'esprit humain ».

Les études que renferme l'ouvrage sont au nombre de vingt. Elles sont toutes fort intéressantes. Nous devons signaler, comme particulièrement digne d'attention, la seconde intitulée : *De Platon à Protagore*. Nous citerons le passage suivant, qui nous paraît caractéristique, parce que l'auteur y explique avec précision comment il faut entendre sa doctrine :

« Nous devons remonter de Platon à Protagore. Nous devons abandonner la tentative de déshumaniser la connaissance, de lui attribuer une *indépendance* par rapport aux fins humaines, un *caractère absolu* qui la sépare de la vie, une *éternité* qui la mette en dehors du temps.

« Ou plutôt, si nous voulons conserver ces termes consacrés, nous devons les reconstruire pragmatiquement. *Indépendance* doit être pris, non dans le sens d'une négation des rapports avec la vie humaine, mais dans celui d'une description de l'appréciation sélective qui distingue, dans l'expérience humaine, les données plus précieuses de celles qui présentent une valeur inférieure. *Caractère absolu* doit désigner l'idéal de l'adaptation complète à toute fin humaine, tandis qu'*éternité* de la vérité doit désigner la possibilité de l'appliquer à n'importe quel moment.

« Mais, pour réaliser les espérances que nous donnent ces nouvelles directions, nous devons une fois de plus prendre, avec Protagore, pour point de départ les jugements individuels d'hommes individuels et étudier leur développement, la façon dont ils naissent de l'action de forces psychiques complexes, s'associent en systèmes, subissent la vérification, se réclament d'une valeur objective et justifient cette prétention, et engendrent l'idéal final d'*indépendance* et de *caractère absolu* que nous sommes si portés à interpréter faussement dans le sens d'une suppression des processus dont ils sont issus (p. 89). »

Nous ne voyons pas que, pour définir et poser le problème philosophique dans les termes mêmes qu'emploie M. Schiller, il soit nécessaire d'introduire en philosophie une méthode nouvelle et un esprit nouveau, la méthode et l'esprit du pragmatisme. Nous ne voyons pas que l'on puisse caractériser la méthode et l'esprit intellectualistes en leur attribuant la prétention de *déshumaniser* la connaissance, de la faire descendre en quelque sorte d'une région supérieure à l'expérience humaine et inaccessible à l'esprit humain. Le bruit que font aujourd'hui, sous un nom nouveau, l'empirisme et l'utilitarisme ne devrait pas faire oublier que la méthode intellectualiste consiste dans la critique de la raison, c'est-à-dire précisément dans l'analyse des ressources de l'esprit humain et des données de l'expérience humaine.

SCHINZ (Albert). — **Anti-pragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 309 p.).

L'objet de ce livre et l'esprit combatif avec lequel il a été écrit sont nettement marqués dans le court *Avant-propos* qui le précède :

« Le pragmatisme n'est qu'un terme nouveau pour désigner l'opportunisme philosophique. Comme doctrine, il ne se soutient pas. Mais le pragmatisme, comme révélant un état d'esprit contemporain, a une profonde signification.

« Nous déclarons le pragmatisme mauvais : non pas certes dans ses conséquences morales (qui ne doivent pas compter en philosophie), mais parce qu'il introduit dans notre façon de penser un esprit de sophistique dégradant...

« ... Il y a des théories qu'au nom de notre probité philosophique nous ne devons pas tolérer. Le pragmatisme en est une. Il doit être étouffé dans son berceau...

« Qu'on nous entende bien cependant. Nous ne reprochons nullement à la société d'être pragmatique, c'est-à-dire de veiller à ses intérêts ; et le mot *intérêts* peut être pris dans le sens le plus large et, si on veut, le plus élevé. Mais nous reprochons à une école de philosophes modernes de vouloir forcer, pour ainsi dire, la philosophie impersonnelle, la science amorale, la nature indifférente, à parler le même langage que nos aspirations et que nos passions — et même, nous le voulons bien, que nos *généreuses* aspirations, que nos *nobles* passions. »

L'auteur conclut qu'entre la vérité intellectuelle et la vérité morale il y a un conflit irréductible, qu'il faut accepter comme un fait. « Nous proposons, dit-il, d'adopter, pour des raisons pratiques, le système des deux vérités, une vérité philosophique indépendante des conséquences (morales et sociales), et une vérité pragmatique, qui sera la philosophie du peuple (p. 237). »

On est, semble-t-il, conduit assez naturellement à ce système aristocratique des deux vérités, quand on fait consister la *vraie* philosophie, celle des intellectuels, dans la science proprement dite, dans la science déterministe et amorale ; quand on méconnaît le caractère relatif et subjectif que donnent à la science proprement dite les catégories d'étendue, de mouvement et de causalité mécanique qu'elle met en œuvre ; quand on ne veut pas se rendre compte que la critique idéaliste et finitiste de ces catégories supprime, en l'expliquant, ce que M. Schinz entend par le conflit des deux vérités, intellectuelle et morale.

J'admets, moi aussi, dirai-je à l'auteur, le système des deux vérités ; mais je l'entends, tout autrement que vous. Je distingue la vérité de la science proprement dite et la vérité de la philosophie. La vérité de la science proprement dite est relative et symbo-

lique : elle représente le réel sous un aspect, en une forme qui vient de notre sensibilité. Conforme aux conditions, aux fins, aux besoins, de l'action dans la vie présente, elle peut très bien être dite *pragmatique*. C'est la vérité de la perception externe, du sens commun et de la commune expérience.

La vérité de la philosophie est objective et absolue : elle représente la réalité, telle qu'elle est en elle-même ou pour elle-même, c'est-à-dire dépouillée du voile subjectif dont la couvre la perception sensible. Tout en appuyant les impératifs de la conscience morale et en s'accordant avec l'intérêt social, elle mérite le nom d'*intellectuelle* beaucoup plus que la vérité de la science proprement dite. Elle le mérite seule pour ceux qui, par l'observation intérieure, s'élèvent au-dessus du sensible, à la critique de la raison et de ses différentes catégories.

SCHOPENHAUER (ARTHUR). — **Métaphysique et Esthétique**, première traduction française avec préface et notes par A. Diétrich (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 192 p.).

En ce volume et sous ce titre, M. A. Dietrich nous donne la traduction française de cinq fragments très curieux des *Parerga* et *Paralipomena* de Schopenhauer. Voici les titres de ces fragments : 1° *Doctrine de la connaissance et métaphysique* ; — 2° *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun* ; — 3° *Pensées se référant à l'intellect* ; — 4° *Métaphysique du beau et esthétique* ; — 5° *Sur l'intéressant*. Ils sont tous d'une lecture attrayante et font bien comprendre la doctrine du philosophe. Les trois derniers nous ont particulièrement intéressé.

Nous signalerons dans le troisième fragment, les pages 80-87 sur l'idéalité de l'espace et du temps. L'idéalité de l'espace et de ce qu'il renferme, c'est-à-dire du monde matériel, nous y paraît clairement démontrée.

« La preuve la plus convaincante et en même temps la plus simple de l'idéalité de l'espace, c'est que nous ne pouvons le supprimer en pensée, comme nous supprimons toute autre chose... Quoi que nous fassions, où que nous nous placions, l'espace est là et n'a de fin nulle part : car il est la base de toutes nos représentations et la condition première de celles-ci. Cela prouve d'une manière certaine qu'il appartient à notre intellect même, qu'il en est une partie intégrante, qu'il fournit la trame du tissu de celui-ci, sur laquelle vient s'appliquer ensuite la bigarrure du monde objectif. Il se présente à nous aussitôt qu'un objet doit être représenté... Quand je remarque qu'une chose est avec moi partout et en toutes circonstances, j'en conclus qu'elle est attachée à moi ; par exemple, quand je retrouve partout telle odeur particulière à laquelle je voudrais échapper. Il n'en est pas autrement de l'espace ; quoi que je

puisse penser, quelque monde que je puisse me représenter, l'espace est toujours là d'abord, et ne veut pas céder. Si, maintenant, comme il s'ensuit manifestement de là, ce même espace est une fonction et même une fonction fondamentale de mon intellect, l'idéalité qui résulte de ceci s'étend aussi à tout ce qui le concerne, c'est à dire à tout ce qui se représente en lui. Ceci peut avoir aussi en soi-même une existence objective ; mais en tant qu'il s'agit d'espace, par conséquent de forme, de grandeur et de mouvement, il est subjectivement déterminé... Il s'ensuit donc que nous ne connaissons pas les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement comme elles paraissent. Voilà la grande doctrine du grand Kant (p. 86). »

On voit par ce passage que Schopenhauer, suivant la doctrine de Kant, tire de l'idéalité de l'espace celle du monde, en tant que représenté, c'est-à-dire en tant que composé de substances étendues. On pourrait, par une marche inverse, partir de l'idéalité prouvée (par Berkeley et Leibniz), des substances étendues et conclure à l'idéalité de l'espace, lequel est nécessairement étendu comme les objets qui s'y représentent. Cette marche nous semble plus conforme à l'évolution historique de l'idéalisme.

Quant à l'idéalité du temps, qui, telle que l'entend Kant, ôte toute réalité aux rapports exprimés par les mots *passé*, *présent* et *futur*, il est inutile de dire que nous sommes fort éloigné de l'admettre. Nous accordons sans peine que le temps envisagé comme continu et distingué des successifs, le temps assimilé par l'imagination spéciale à une ligne droite, est purement subjectif. Mais la réalité des successifs, comme tels, ne saurait être contestée. Il est à remarquer que Schopenhauer trouvait dans l'idéalité du temps l'explication des faits de somnambulisme lucide. Ces faits, qu'il ne mettait pas en doute, lui paraissaient apporter la preuve expérimentale de la doctrine de Kant. Ils n'étaient, selon lui, possibles que parce que la distinction du futur et de l'actuel n'est et ne peut être qu'illusoire :

« Le temps est cette organisation de notre intellect en vertu de laquelle ce que nous concevons comme l'avenir ne semble pas exister maintenant : illusion qui disparaît quand l'avenir est devenu le présent. Dans quelques rêves, dans le somnambulisme clairvoyant et dans la seconde vue, cette forme décevante est écartée pour l'instant ; alors l'avenir se représente comme actuel...

« La nécessité de tout ce qui arrive, c'est-à-dire de ce qui entre successivement dans le temps, nécessité qui se représente à nous au moyen de la chaîne des causes et des effets, n'est que la façon dont nous percevons, sous la forme du temps, ce qui existe à l'état d'unité et d'immuabilité...

« Que le temps et l'espace, d'après leur forme se représentant *a priori*, Kant l'a enseigné : mais que cela puisse se faire aussi

d'après leur *contenu*, c'est ce qu'enseigne le somnambulisme lucide (p. 85). »

Schopenhauer avait bien vu les conséquences fatalistes qu'implique l'idéalité du temps, et il les avait acceptées sans l'hésitation ; aussi se montrait-il tout disposé à tenir pour certain et à alléguer à l'appui du principe les faits extraordinaires où ces conséquences se révélaient à ses yeux.

SOLLIER (Dr Paul). — **Le Doute** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de Philosophie contemporaine ; VIII-407 p.).

Le Dr Sollier est un des psychologues les plus avisés du temps présent. L'ouvrage qu'il vient de publier, et qui est un recueil de leçons professées en 1908 à l'Université nouvelle de Bruxelles, lui fait le plus grand honneur. J'appelle l'attention du lecteur sur le premier chapitre *Doute et Croyance*, où il nous est dit que le doute prend sa source dans la « sphère affective », comme aussi la croyance ; mais tandis que cette dernière peut être dissoute par l'intervention de la critique, le doute au contraire lui emprunte des raisons de s'établir et de durer. Il est une maladie du doute. Et l'étude de cette maladie est l'objet même du livre. N'en pas conclure qu'il faille être malade pour douter, mais seulement qu'il arrive à l'homme d'être hanté, possédé par le doute au point d'en être malade et intolérable aux autres et à lui-même, surtout à lui-même.

Une excellente remarque de M. Sollier a trait au rôle de la volonté, sinon dans la « formation » du moins dans la « conservation ». de la croyance. Et si j'ai plaisir à signaler la formule, c'est parce que j'aurais eu plaisir à la trouver, car elle exprime on ne peut mieux une pensée qui n'a jamais cessé d'être nôtre, si elle ne fut pas toujours exclusivement nôtre. On fait endosser aux criticistes cette opinion vraiment absurde : « On peut croire tout ce que l'on veut ». Jamais ni Renouvier, ni Pillon, ni Delbœuf n'ont écrit ni soutenu rien de semblable. Mais on ne croit qu'à la condition de vouloir. Et l'on se sert de la volonté pour garder ses croyances. Par paresse ? Quelquefois. Le plus souvent c'est parce que l'on tient à garder son équilibre mental. Je dirai donc volontiers qu'il ne faut pas confondre le désir de croire avec la volonté de croire. M. Sollier ne s'exprime pas autrement. Faut-il aller jusqu'à dire : « Le désir que nous avons de croire nous suggère des actes dits volontaires, mais n'a aucune influence ni sur la forme, si sur le contenu de la croyance » (p. 17) ? A la page suivante, M. Sollier affirme l'influence du désir sur la « recherche volontaire des moyens de croire ». A merveille ! Mais comment établir que cette recherche est toujours inefficace ? Parce qu'elle n'est jamais infaillible ? Elle réussit souvent. La théorie de Pascal est restée plausible, pour ne rien dire de plus. Les gestes qui accompagnent la profession d'une croyance et qui sont toujours en

notre pouvoir nous disposent à la professer. Nous nous mettons sur le chemin de la croyance, non pas avec la certitude de l'obtenir, mais avec la volonté de tout faire pour la mériter. Si M. Sollier avait eu l'occasion de causer avec Brunetière, dans les dernières années de sa vie, peut-être se serait-il exprimé autrement ?

Je ne pense point d'ailleurs qu'il y ait lieu de confondre « croyance » et volonté. La volonté achève, la volonté fixe et consacre. Mais que la volonté agisse seule et qu'aucun élément d'ordre affectif ne s'y mêle, si c'est là ce qu'on nous demande d'admettre, nous l'accordons sans hésiter.

Ceci dit, la thèse de M. Sollier, à savoir que la théorie qui met la croyance sous l'empire « exclusif » de la volonté peut avoir des conséquences « fâcheuses pour la morale, pour l'éducation et la thérapeutique », ainsi qu'il est dit dans la *préface* me paraît surtout intéressante pour les initiés, j'entends pour les pratiquants de la psychothérapie. Et tout profane que nous sommes, peut-être sommes nous en état de comprendre qu'une théorie comme celle que combat M. Sollier puisse mettre les médecins de l'âme humaine sur la voie de l'erreur. Elle équivaut, vraisemblablement, à une cause d'erreur de diagnostic.

Étrange retour des choses d'ici-bas ! Où est le temps où les médecins plaisantaient les philosophes et leur reprochaient la stérilité de leurs discussions sur « les facultés de l'âme » ? Qu'est-ce donc que la présente discussion ? Et n'est-ce point un comble de l'abomination qu'un philosophe y soit convié par un médecin ? Si encore nous étions sûr d'être agréable à M. Sollier en lui répétant — car nous lui le avons déjà dit — qu'il est psychologue par essence et médecin par accident ? que son livre est d'une psychologie instructive et captivante et que la psychologie générale a beaucoup à en profiter ? Par malheur, le temps n'est pas près de finir où les médecins n'accepteront jamais les éloges sans avoir regardé le côté d'où ils viennent. Et ceux qui viennent du côté de la philosophie les surprennent toujours et parfois les inquiètent. J'ai connu un positiviste qui se fâchait chaque fois que je lui donnais raison. L. D.

SPIESS (Le Dr Camille). — **Recherches sur l'évolution de la fonction digestive, avec quelques réflexions sur les progrès de la physiologie** (in-8°, Vigot ; 232 p.)

M. le docteur C. Spiess a joint, en ce volume, à l'exposé de ses recherches sur la physiologie comparée de la digestion, le résultat de ses méditations sur la valeur de la physiologie et de la psychologie. Il n'admet pas que la psychologie soit considérée comme une véritable science ; il nie qu'elle puisse en acquérir la valeur, quelque méthode que l'on y applique.

Le domaine de la psychologie, dit-il, est celui de la subjectivité.

c'est-à-dire celui de la foi. Or, « vouloir à tout prix assimiler le domaine de la foi à celui de la science, le domaine des idées à la science des faits, est non seulement une abdication intellectuelle, mais encore la négation de la science, dont le postulat essentiel est le fait objectif, la certitude expérimentale objective (p. 142) ».

Plus loin il explique pourquoi, selon lui, le psychique, d'après la différence qui existe entre sa nature et celle du physique, ne saurait être l'objet spécial d'une vraie science :

« Par sa nature, le psychique est irréductible aux lois de l'énergétique, et par là il échappe à la méthode de l'expérimentation scientifique, dans l'impossibilité où nous sommes d'étudier les phénomènes et les états psychiques le scalpel à la main ou l'œil au microscope, de les couper, de les doser, de les mesurer, de les peser, de les chauffer, de les électriser, etc, etc.

« La nature du psychique ne peut se concevoir objectivement : il en résulte que l'objet de la psychologie doit se confondre avec celui de la bio-physiologie, sinon la psychologie existe en dehors du domaine scientifique, c'est-à-dire ne peut prétendre aboutir à des certitudes expérimentales, de valeur objective (p. 147). »

THIAUDIÈRE (Edmond). — **La Source du Bien : Notes d'un pessimiste** (in-32, Fischbacher ; VIII-314 p.).

Ce nouveau recueil de *notes* pessimistes comprend six chapitres : — I. *Esprit critique ;* — II. *Sentiment ;* — III. *Conscience ;* — IV. *État social ;* — V. *Cours du destin ;* — VI. *Domaine religieux.* Les pensées que renferment ces divers chapitres n'ont pas toutes la même valeur et ne sont pas également originales ; mais toutes attirent et retiennent un moment l'attention par le tour spirituel et piquant que leur a donné l'auteur. Il en est, surtout dans les deux derniers chapitres, qui nous paraissent intéressantes au point de vue philosophique : celles où le pessimiste qu'est M. E. Thiaudière montre dans l'ancien dualisme la seule et vraie solution du problème du mal. Nous citons :

« Sur ce que nous voyons du jeu de l'univers peut se fonder la croyance que le pouvoir suprême y appartient à cet être mystérieux qu'on nomme le Destin, et que celui qu'on nomme Dieu n'est qu'un proconsul chargé de gouverner la province du Bien, tandis qu'un second proconsul, dont il est superflu de rappeler le nom, a le gouvernement de la province du Mal (p. 189). »

« Quand, dans sa réfutation de l'hérésie de Manichée, qui mourut en martyr, après avoir vécu en saint, il met tout le mal terrestre

1. Nous avons dans l'*Année philosophique* de 1900, p. 226, dans celle de 1903, p. 231, dans celle de 1905, p. 197, et dans celle de 1907, p. 236, consacré des notices à des recueils précédents de notes pessimistes du même écrivain.

au compte de l'humanité, le grand Augustin n'a pas réfléchi qu'on ne peut cependant lui imputer, à cette pauvre humanité, la loi naturelle atroce qui oblige des animaux à alimenter leur vie de celle d'autres animaux dans tout le règne animal. Cette loi, il faut bien l'imputer à un mauvais principe, sinon au bon principe nommé Dieu, que le même Augustin loue, d'ailleurs, quelque part dans ses mêmes *Confessions* de « régler les dérèglements du monde ».

« Au regard scrutateur de la conscience humaine, la perfection de l'œuvre supposé divin n'est, en ce qui concerne l'économie même de la création, où tous les êtres se distribuent réciproquement la douleur et la mort, qu'un sot et lâche préjugé religieux. Les bibliques ne le peuvent soutenir, en ce qui concerne l'homme lui-même, que par la légende du péché originel et du Paradis perdu; mais, comme il est évident que cette légende ne saurait s'appliquer ni à l'animal inférieur à l'homme, ni au végétal, lesquels vivent eux aussi et souffrent et meurent sous la main impitoyable de l'homme, elle demeure enfantine, malgré sa consécration par deux grandes religions. La conception la plus sage et la plus admissible pour le vrai philosophe serait donc celles-ci :

« L'Univers, être fondamental, animal monstrueux, éternel, infini, *mais imparfait* et deux génies consubstantiels avec lui, l'un représentant le bien, l'autre représentant le mal, et tous les deux inclus et dispersés dans cet Univers.

« Or une telle conception nous ramène à peu près à la Trimourti ou trinité des Védas, composée de Brahma : la puissance initiale; Vichnou : la force conservatrice; et Siva : la force destructrice; trinité beaucoup plus logiquement vraisemblable que la trinité chrétienne (p. 232). »

Pas plus que M. Thiaudière, nous n'admettons que le mal de la nature, tout le mal de la nature, soit imputable au libre arbitre de l'homme, qu'il puisse s'expliquer, soit par l'idée du péché originel, soit par celle de la préexistence personnelle. Mais on peut très bien, dirons-nous, en se fondant sur la critique idéaliste, concevoir une espèce de dualisme conciliable avec la perfection divine. La critique idéaliste permet d'attribuer à tous les éléments naturels ou monades une certaine spontanéité ou liberté métaphysique; de rapporter à cette liberté, d'où résulteraient en partie les lois de la nature, la place que ces lois font au mal dans le monde de notre expérience; d'espérer, avec d'autres conditions d'existence, le règne absolu du Bien dans un autre monde [1].

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 154-167; l'*Année philosophique* de 1900, p. 164; l'*Année philosophique* de 1903, p. 174-176; l'*Année philosophique* de 1904, p. 131; l'*Année philosophique* de 1907, p. 124, 125, 218.

II

MORALE, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

ALLIER (R), BELOT (G.), CARRA DE VAUX, CHALLAYE (F.), CROISET (A.), DORISON (L.), EHRHARDT (E.), DE FAYG (E.), LODS (AD.), MONOD (W.), PUECH (A.). — **Morales et Religions, leçons professées à l'École de hautes études sociales** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque générale des sciences sociales ; III-290 p.).

Dans ce volume ont été réunies dix conférences professées à l'École des hautes études sociales pendant l'année scolaire 1907-1908 : I. *La morale juive*, par L. Dorison ; — II. *La morale des prophètes*, par Ad. Lods : — III. *Morale et religion dans l'antiquité grecque*, par A. Croiset ; — IV. *La morale de l'évangile*, par W. Monod ; — V. *La morale de saint Paul*, par E. de Faye ; — VI. *La rencontre du christianisme et de l'hellénisme : l'école d'Alexandrie*, par A. Puech ; — VII. *La morale de l'Islam*, par le baron Carra de Vaux ; — VIII. *Luther*, par E. Ehrhardt ; — IX. *La morale des Quakers*, par R. Allier ; — X. *La morale japonaise*, par F. Challaye.

Ces dix conférences méritent toute l'attention du lecteur, tant par la nature des sujets traités que par les vues et les appréciations qu'y expriment les conférenciers. Celles qui nous paraissent les plus remarquables sont : celle de M. Lods sur la morale des prophètes, celle de M. Croiset sur les rapports de la religion et de la morale dans l'antiquité grecque, et celle de M. Monod sur la morale de l'Évangile.

Ces études particulières des conceptions morales, inhérentes à diverses formes de la pensée religieuse, sont précédées d'une étude générale des rapports de la religion et de la morale au point de vue sociologique. Nous regrettons de ne pouvoir analyser ici cette intéressante et suggestive étude de M. G. Belot ; de ne pouvoir indiquer, même brièvement, ce qui nous semble contestable dans les idées personnelles qu'il y expose, en conclusion, sur la religion *naturelle*, préconisée au XVIIIe siècle, sur le sentiment religieux et l'expérience religieuse, invoqués aujourd'hui, sur les tentatives « que nous voyons, dit-il, se produire pour restaurer *la religion* en dehors des religions, ou pour amener les religions à *la religion* (p. 38) » ; de ne pouvoir défendre, à notre gré, contre M. Belot, le sens parfaitement légitime, à nos yeux, que reçoit de la philosophie et de la psychologie ce singulier, *la religion* ; — de ne pouvoir montrer comment selon nous, la religion et la morale, par le progrès de la raison et

de la pensée philosophique, ont tendu et tendent à s'unir en leurs principes essentiels, de mieux en mieux compris, et, par suite, à se pénétrer, à se fortifier et à se perfectionner mutuellement.

Lord AVEBURY (Sir John Lubbock). — **Paix et bonheur**, trad. de l'anglais par Auguste Monod (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 247 p.).

Ce livre est une mosaïque de sentences et de maximes distribuées en dix-huit chapitres sur le *bonheur*, le *corps*, l'*esprit*, l'*aspiration*, le *contentement*, l'*adversité*, la *bonté*, l'*éducation*, les *amis* et les *ennemis*, les *richesses*, la *crainte de la nature*, l'*amour de la nature*, le *présent*, la *sagesse*, la *religion*, la *théologie*, la *paix de l'esprit*, la *paix des nations*. Nous devons signaler, comme particulièrement intéressantes, celles qui se rapportent à la religion (ch. xv) et à la théologie (ch. xvi). Nous en citerons quelques-unes où nous paraît se résumer la pensée de l'auteur en matière religieuse :

« Bien des gens sans doute considèrent les credos, les dogmes et les miracles comme le fondement et les remparts de la religion. Pour d'autres, au contraire, ils en constituent la grande difficulté et ils nous divisent en camps séparés, je ne voudrais pas dire contraires et hostiles (p. 264). »

« Il est remarquable et significatif qu'il n'y ait pas de credo et très peu de dogmes, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament... Dans la Bible, la religion est constamment présentée comme comme une question de cœur et de conduite. Trop souvent la théologie tue la religion en essayant de l'analyser et de l'expliquer (p. 205). »

« Essayer d'ajouter à l'enseignement du Christ ou de l'améliorer semble vain et même arrogant. Sans doute les discussions théologiques sont extrêmement intéressantes, mais elle sont la science, non l'essence de la religion. La théologie est une branche des sciences, un exercice de l'esprit, non la religion du cœur (p. 212). »

Lord Avebury n'admet pas que la croyance « soit affaire de volonté (p. 204) ». Il nie, en conséquence, qu'il puisse y avoir « quelque mérite à croire ce que nous ne pouvons prouver », et même qu'il soit légitime « de professer que l'on croit à une chose pour laquelle il n'y a pas de preuve suffisante (p. 205 et 210) ». Il est inutile de faire remarquer que ces négations ne peuvent s'appuyer que sur une psychologie superficielle. C'est également à une psychologie superficielle qu'il faut attribuer l'*indifférence* des doctrines théologiques que professe Lord Avebury et qui lui paraît une condition nécessaire de la tolérance.

BAYET (Albert). — **Les idées mortes** (in-8°, Cornély ; 220 p.).

« Il n'y a pas de vérité définitive, éternelle. Il n'y a pas d'idées à jamais justes ou fausses, à jamais bonnes ou mauvaises. Mais il y a,

à chaque instant et sur chaque point du monde où l'on pense, des idées vivantes et des idées mortes, et entre elles des sommes infinies d'idées qui, peu à peu, montent vers la vie ou descendent vers la mort (p. 12). »

Telles sont les propositions par lesquelles s'ouvre ce livre, écrit avec un incontestable talent. Selon l'auteur, rien n'est vrai ou faux : si une idée paraît vraie, c'est parce qu'elle est vivante ; si elle le paraît de moins en moins, c'est parce que la vie l'abandonne de plus en plus, c'est parce qu'elle va mourir : si elle ne le paraît plus, c'est parce qu'elle est morte.

Quelles sont les idées que M. Bayet tient pour mortes, ou qu'il voit descendre vers la mort ? Ce sont, d'abord, les idées religieuses, l'idée de Dieu et celle des sanctions de la vie future. Les idées morales ne peuvent longtemps survivre aux idées religieuses auxquelles elles sont liées. L'objet, de l'ouvrage est de montrer qu'elles doivent inévitablement succomber à leur tour. L'idée du devoir, l'idée morale essentielle, est entraînée dans la ruine qui a atteint l'idée métaphysique d'un monde supra-sensible. Avec l'idée du devoir, de l'impératif moral, sont condamnées les idées d'effort désintéressé, d'intention méritoire, de responsabilité et de remords.

Le grand reproche que l'auteur croit pouvoir faire au Devoir, c'est de commander sans donner de raison, c'est de dire : *Il faut*, sans expliquer pourquoi. Il oppose à l'impératif catégorique de Kant ce mot d'un enfant : Pourquoi n'y a-t-il pas de pourquoi ? — La réponse nous semble facile : à l'idée générale du devoir il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de raison, de pourquoi ; parce que c'est une idée première, irréductible ; l'idée du devoir est une catégorie et, pas plus que les autres catégories, elle ne peut être expliquée.

Nous ajouterons que les deux idées de devoir et de droit étant corrélatives, il n'y a pas plus de raison à donner de la seconde que de la première, et donc que la seconde doit nécessairement mourir avec la première. Nous demanderons à M. Bayet si l'idée du droit ne peut plus désormais, selon lui, être mise au nombre des idées vivantes. C'est cette idée du droit qui nous paraît juger son livre.

BOIS (Henri). — **Joie et action** (broch. in-12, Cahors, imprimerie typographique, A. Coueslant ; 80 p.).

Dans cet opuscule, — rapport présenté à une retraite pastorale, — M. H. Bois expose ses vues, d'une psychologie pénétrante, sur la joie et son rapport avec la force de l'âme.

Qu'est-ce que la *joie* ? Ce n'est pas le *plaisir*. « Le plaisir correspond à une forme particulière de l'activité ; il a son siège dans une couche superficielle de l'être : la joie est liée au fond même de l'activité, elle est plus intimement vitale, plus indépendante des objets extérieurs ; elle ne fait qu'un avec la conscience même de la

vie (p. 6). » La joie n'est pas non plus la *gaîté*. Celle-ci est dans les manières, celle-là dans le cœur.

Quelle est donc l'essence de la joie ? « C'est le bien-être, l'équilibre, l'ordre, la santé, c'est l'harmonie de l'existence avec elle-même, la sympathie de la vie avec la vie, la conviction toujours plus profonde de la réalité de l'existence et de sa valeur (p. 7). »

M. H. Bois montre que, de toutes les joies, la joie morale est « la plus élevée, la plus complète, la plus profonde » ; que la joie religieuse « se fond avec la joie morale pour la parachever et la surpasser tout ensemble » ; que « c'est le christianisme qui a posé le point de départ de la véritable joie religieuse (p. 8) ».

La joie, telle que l'entend et la définit l'auteur, d'après l'idée qu'en donne le christianisme, se présente et s'impose comme un devoir. Pourquoi ? Parce qu'elle est la force de l'âme et que notre devoir est d'entretenir cette force. Mais, dira-t-on, est-ce que l'on est joyeux à volonté ? Si la joie se trouve absolument hors de nos prises, peut-on la considérer comme l'objet d'un impératif ? Elle n'est pas, répond avec raison M. H. Bois, en dehors de nos prises. « Si une psychologie superficielle et étroite professe que nous ne pouvons rien sur nos sentiments et nos émotions, une psychologie plus attentive et mieux informée nous enseigne qu'à la vérité nous ne pouvons rien d'une manière immédiate et directe, attendu qu'il nous est impossible de susciter dans nos cœurs une joie tout à coup, brusquement et comme qui dirait de sang-froid, mais qu'en nous y prenant d'une manière indirecte, patiente et persévérante, nous pouvons modifier à la longue et profondément notre état affectif. Et c'est pourquoi la morale de l'Évangile est au fond une morale de sentiment. Et l'Évangile nous prescrit sans cesse des sentiments (p. 49). »

CAMPBELL (Rev. R. J.). — **Le christianisme de l'avenir ou la théologie nouvelle**, trad. de l'anglais par *Jacques Arnavon* (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 334 p.).

Les principes généraux de la théologie nouvelle exposée dans ce volume nous paraissent se résumer dans les propositions suivantes :

« Quand je dis *Dieu*, j'entends la puissance mystérieuse qui trouve son expression dans l'Univers et qui est présente dans chacun des atomes du merveilleux Tout. Cette puissance est, à mon sens, la seule réalité dont il ne me soit pas possible de me passer, car, quoi qu'elle puisse être d'autre, elle est encore moi-même (p. 28). »

« Pour moi, notre Univers fini est une des voies par lesquelles l'Infini cherche à se réaliser. Si l'on suppose que Dieu est la conscience infinie, il y a pour cette conscience des possibilités qu'elle ne peut connaître qu'en se limitant (p. 34). »

« L'acte de la création est éternel, quoique le cosmos change à

chaque instant ; car Dieu s'affirme sans cesse par des formes d'existence de plus en plus hautes (p. 35). »

« Mon Dieu, c'est mon Moi le plus profond et le vôtre aussi ; c'est le Moi de l'Univers, dont il sait toutes choses. Il ne connaît pas d'échecs, il ne peut en subir ; tout le processus cosmique des temps est comme la longue incarnation, comme le lever de l'être divin, partant de lui-même pour revenir à lui-même (p. 49). »

« Le Mal n'est pas un intrus dans un Univers parfait par ailleurs ; le fini le suppose. On s'aperçoit du Mal dans un objet donné, lorsqu'il existe une capacité de Bien qui n'est pas remplie. Le Mal n'est pas un principe en guerre avec le Bien. Le Bien, c'est l'être, et le Mal, le non-être (p. 60). »

Telles sont les bases philosophiques que M. R. J. Campbell donne à ce qu'il appelle le christianisme de l'avenir. Ce qui caractérise essentiellement cette conception du christianisme, c'est qu'elle repousse « le dualisme qui s'obstine à répartir l'humanité et la divinité en deux catégories séparées (p. 106) » et, par suite, qu'elle se présente comme opposée aussi bien à l'Unitarisme moderne qu'au Trinitarisme de l'orthodoxie traditionnelle. Cette théologie nouvelle est, comme on a pu le voir par les passages cités, une espèce du grand genre panthéisme. On remarquera qu'elle est d'origine à la fois idéaliste et infinitiste. M. Campbell est idéaliste : il déclare qu'il ne peut « séparer dans son esprit existence et conscience », que « rien n'existe sinon dans notre esprit et pour notre esprit (p. 38) ». D'autre part, il tient que l'Infini contient et dépasse toutes les formes de l'être, qu'il « ne peut y avoir deux infinis, pas plus qu'il ne peut y avoir d'Infini avec un Fini placé au delà », et donc que l'on ne conçoit pas « comment une chose quelconque pourrait exister en dehors de Dieu (p. 28) ».

Il est inutile de dire que nous ne saurions admettre cette philosophie panthéiste, ni la nouvelle conception des dogmes chrétiens qu'en déduit le théologien anglais.

CRAMAUSSEL (Edmond). — **La philosophie religieuse de Schleiermacher** (in-8°, Paris, F. Alcan ; 288 p.).

L'objet de ce livre est d'exposer la philosophie religieuse de Schleiermacher, en faisant une large place à sa biographie et en suivant ainsi l'évolution de sa pensée. « Pour se retrouver dans ce long développement, dit l'auteur, on peut y distinguer trois périodes. Nous verrons d'abord Schleiermacher s'efforcer de réveiller la religion dans les âmes et faire servir sa philosophie religieuse à une œuvre d'*apologie*. Puis, la religion victorieuse, il s'agira de l'*organiser*, soit dans les institutions, soit surtout dans les âmes. Enfin, en présence d'un adversaire nouveau et redoutable, la science, il sera nécessaire de la soumettre à une *élaboration* nouvelle et de la

tremper dans cette discipline même qui menaçait de la perdre et qui peut la sauver (*Introduction*, p. 15). »

Tel est le plan de l'ouvrage. Il est divisé en cinq parties : I. *Formation philosophique et religieuse* ; II. *Apologie de la religion* ; III. *Organisation religieuse* ; IV. *Élaboration scientifique de la doctrine* ; V. *Évolution ultérieure de la pensée*. Entre les divers chapitres dont se composent ces cinq parties, ceux de la cinquième partie nous paraissent surtout mériter l'attention des philosophes. Dans celui qui est intitulé *Vue d'ensemble*, M. Cramaussel fait remarquer la place que le panthéisme a toujours occupée dans la philosophie religieuse de Schleiermacher. « Partout, dit-il, s'y retrouvent en particulier deux idées qui viennent du panthéisme : celle de la parenté intime qui unit Dieu, le monde et l'âme humaine ; et celle du caractère inaccessible, inconnaissable et innommable de l'Absolu. Le panthéisme semble avoir été le commentaire et le développement de la piété morave (p. 251). »

GENOUY (O.). — **Vers la religion éternelle ; méditations d'un libre penseur religieux** (in-12, Fischbacher ; 260 p.).

Les sujets des méditations religieuses réunies en ce volume sont indiqués par les titres suivants : *Évangile et bonheur ; Les voies de Dieu ; Le principe individualiste du protestantisme ; L'extraordinaire ; Vanité de la sagesse ; L'athéisme, erreur et folie ; Ouvriers avec Dieu ; Le matérialisme et la religion facile ; L'humanité en marche*. L'auteur a écrit sur chacun de ces sujets des pages éloquentes et d'une attrayante lecture. Parmi ces neuf méditations, nous devons signaler comme particulièrement intéressantes : — la troisième, où M. Genouy défend avec une ferme raison, le principe individualiste aussi bien au point de vue politique et social qu'au point de vue religieux ; — la cinquième, où se trouve un jugement à notre sens remarquable sur l'*Ecclésiaste* et sur le scepticisme de Renan ; — la huitième, consacrée à l'examen des formes qu'a prises dans l'histoire le matérialisme religieux et des causes diverses qui l'expliquent ; — la neuvième, qui montre dans l'Évangile la morale parfaite et *la* religion en soi, la religion éternelle, qu'il faut distinguer *des* religions.

Les vues et les observations de M. Genouy sur le catholicisme et le protestantisme nous paraissent en général très justes. Il fait remarquer qu'entre ces deux espèces du genre christianisme, il y a surtout une différence de méthode.

« Cela n'est rien en apparence, dit-il, mais cela est, en réalité, d'une importance capitale. En effet, il est certain que, au point de vue doctrinal, il y a tel protestantisme dont on est tenté de dire qu'il est un catholicisme irrationnel et disgracieux : cependant le protestantisme le plus arriéré et le plus niais sera toujours supérieur au catholicisme le plus avancé et le plus éclairé, parce que

le premier a pour principe le libre examen ; il étudie, raisonne, juge ; il fait des hommes, *même sans le vouloir, en vertu de sa méthode*, tandis que le second, en vertu de la sienne, ne fait que des enfants (p. 220). »

GIRAN (ÉTIENNE). — **Le christianisme progressif, essai sur le christianisme et la conscience moderne** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 139 p.).

L'auteur de ce petit livre oppose le christianisme qu'il appelle progressif et qui est, à ses yeux, la véritable religion de Jésus, — religion de l'esprit, religion de vie intérieure, religion sans dogme et sans rite, — aux divers christianismes professés de notre temps : d'abord, au catholicisme qui « continue à proclamer ses audacieuses prétentions, véritables défis jetés à la raison humaine (p. 17) » ; puis au protestantisme orthodoxe qui « n'a pas de pape, mais qui tient la Bible pour infaillible » et dont les synodes « décrètent à la majorité des voix, les seules doctrines autorisées et rédigent des confessions de foi devant lesquelles tous doivent s'incliner (p. 31) » ; enfin même au protestantisme libéral qui, après avoir ouvert des voies nouvelles, semble aujourd'hui, « à l'heure où la conscience moderne devient plus que jamais ombrageuse, indépendante et laïque, oublier sa tradition et se faire plus clérical, plus dogmatique et plus conservateur (p. 44) ».

Dans cette étude, qui fait honneur à l'écrivain, M. E. Giran se montre vraiment trop préoccupé d'accorder le christianisme avec les affirmations et avec les négations de la conscience moderne. C'est un tort, dirons-nous, d'alléguer ces affirmations et ces négations contre les christianismes professés, comme si dans la conscience moderne n'entraient pas des éléments d'origine et de nature très différentes ; comme si les principes qui paraissent dominer la conscience moderne pouvaient être considérés comme invariables et sûrs de l'avenir ; comme si la conscience moderne devait être mise au-dessus de la discussion et de la critique et érigée, à son tour, en autorité infaillible ; comme s'il appartenait à cette autorité de prononcer souverainement sur la vérité et la valeur des divers enseignements religieux, sur ce qu'il convient d'en retrancher et d'en retenir.

GIRAN (ÉTIENNE). — **Jésus de Nazareth, notes historiques et critiques.** 2e édition, entièrement remaniée d'après les plus récents travaux exégétiques (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 205 p.).

Ce petit livre, manuel scolaire de critique et d'histoire concernant Jésus de Nazareth, est divisé en huit parties : — 1° *Situation politique et religieuse de la Palestine à l'époque de Jésus* ; — 2° *Sources de la vie*

de Jésus; — 3° *L'enfance de Jésus;* — 4° *Jésus avant son ministère;* — 5° *Jésus en Galilée;* — 6° *Le Messie;* — 7° *Les derniers jours;* — 8° *Les récits de la résurrection.* Les idées émises en chacune de ces parties se présentent appuyées sur les travaux exégétiques de théologiens « dont le nom fait autorité », notamment d'A. Réville, de Loisy, de Harnack, etc. « Aucune idée confessionnelle, dit l'auteur, n'a présidé à la formation de ce manuel : je l'ai voulu dégagé de tout ecclésiasticisme. Je me suis efforcé d'être objectif et de me cantonner exclusivement dans le domaine de la critique et de l'histoire (p. 5). »

La conclusion de M. E. Giran est que la religion du Christ pourrait, au point de vue étroitement historique, être ramenée à ces trois points essentiels :

« 1° *Dieu nous aime :* il est Père de tous. Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons. Son pardon gratuit est accordé à tous ceux qu'animent un sincère repentir et le désir de prendre des résolutions meilleures...

« 2° *Nous sommes les enfants de Dieu :* les liens qui nous unissent à lui sont des liens d'affection filiale, et nous devons nous confier en lui comme nous nous confierions à un père plein de bonté... Enfants de Dieu, nous sommes appelés à la Vie. Devant nous, marche le plus grand parmi les fils de l'homme, le plus divin des fils de Dieu. C'est en marchant sur ses traces que nous arriverons au Père.

« 3° *Les hommes, enfants de Dieu, sont frères :* les liens qui nous unissent à eux sont des liens d'affection fraternelle. Dieu est justice, charité, pardon; nous ne l'aimerons vraiment que, si nous faisons de la justice, de la charité et du pardon la règle de notre vie. Nous n'aimerons Dieu qu'en aimant nos frères. Dans nos rapports sociaux, Dieu, c'est... les autres : notre attitude à leur égard est l'expression de notre attitude vis-à-vis de Dieu. L'humanité est une vaste famille dont Dieu est le chef (p. 199). »

GOUMAZ (Louis). — **Qu'est-ce que le christianisme ?** (in-12, Fischbacher ; 256 p.).

« Montrer que la vie spécifiquement religieuse a été le trait fondamental de la personne du Christ, et qu'à cet égard Jésus de Nazareth occupe une place unique dans l'évolution de l'humanité ; montrer aussi qu'avec lui et en lui l'esprit humain retrouve l'esprit divin qu'une évolution faussée lui empêche de rencontrer (p. 11) » : tel est l'objet poursuivi dans ce livre. Il est formé de trois études inspirées par trois ouvrages récents : la première (*Qu'est-ce que c'est que le Christ ?* par la brochure de M. Henri Bois sur *La Personne et l'œuvre de Jésus-Christ*; la seconde (*Qu'est-ce que la vie religieuse ?*) par le livre de M. Carnegie-Simpson : *Le fait du Christ;* la troisième (*Qu'est-ce que l'Esprit ?*), par l'ouvrage de M. Armand Sabatier sur *La Philosophie de l'effort.*

Ces trois études, sont remarquables. Ce qui nous paraît surtout en faire l'intérêt et l'originalité c'est que M. Goumaz voit dans la vie religieuse du Christ, dans nos relations profondes avec son Dieu, exprimées par les mots Fils et Père, la meilleure preuve de l'action et donc de l'existence de ce Dieu, la meilleure preuve de la personnalité divine.

« Le caractère essentiellement religieux de Jésus-Christ nous a conduit à affirmer sa parfaite sainteté. Nous dirons également qu'il est pour nous le meilleur garant de l'existence d'un dieu personnel agissant soit directement par son Esprit, soit indirectement par les hommes ses instruments...

« Ce Dieu personnel et actif, on le connaissait sans doute, dans une certaine mesure, avant Jésus-Christ déjà. Il fut tout près du cœur et de l'intelligence des prophètes juifs. Mais, en Jésus, il apparait avec une souveraine clarté. Avouerons-nous une impression toute subjective et personnelle ? Les raisonnements par lesquels on essaie souvent de prouver l'improuvable, à savoir Dieu, ne nous convainquent guère. Et l'émotion religieuse aussi que quelques-uns éprouvent à la vue de la nature et de ses merveilles, nous a bien rarement gagné et ne fut en tout cas jamais durable. Mais ce qui nous frappe profondément, par contre, et crée en nous une indestructible conviction, c'est le spectacle d'un homme en chair et en os, d'un de nos frères en infirmités et en misères, de Jésus priant avec la plus entière liberté, sans la moindre entrave comme si Dieu était présent corporellement devant lui ; tous nos doutes s'évanouissent quand il apparaît, cherchant son Père, l'appelant, lui consacrant sa force et sa vie sans une arrière-pensée, et au moment d'expirer, remettant tranquille son esprit entre les mains de Dieu (p. 58) ».

Peut-on vraiment appliquer à Dieu le mot *improuvable*, comme le fait M. Goumaz ? On a, selon nous, le droit de le contester, en invoquant la philosophie idéaliste. Mais il faut bien convenir que ce mot est justifié par la nature des raisonnements philosophiques sur lesquels s'est le plus souvent appuyé le théisme. Ce que M. Goumaz est, nous semble-t-il, fondé à soutenir, c'est que, depuis l'avènement du christianisme dans le monde gréco-romain, la croyance à la personnalité divine a tiré moins de force des raisonnements philosophiques quelconques que de la vie et de la conscience religieuses de Jésus et de ses disciples.

GUIGNEBERT (Ch.). — **La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome** (in-8°, E. Nourry ; 391 p.).

Ce livre est consacré à l'examen critique du double problème de la réalité de la mission de l'apôtre Pierre et de l'historicité de son séjour à Rome. On sait comment les deux questions sont résolues par les théologiens catholiques. Ils affirment, d'une part, que l'apôtre

Pierre a reçu de Jésus-Christ un pouvoir de juridiction qui reste aujourd'hui le fondement de l'autorité pontificale ; d'autre part, qu'il est venu à Rome et qu'il y a consacré par son apostolat et sa mort le privilège qu'il a légué à l'évêque de la Ville. Dans les conclusions qu'il tire de l'étude des documents originaux, M. Ch. Guignebert croit pouvoir contester ces affirmations. Nous citerons quelques passages où sont résumées ces conclusions :

« La réalité de la mission de Pierre ne saurait, au jugement d'un critique indépendant, passer pour établie par les textes habituels du Nouveau Testament, que l'Église romaine assemble en une fragile construction théologique. Le sens qu'elle prête à plusieurs d'entre eux est purement arbitraire et conçu en vue de la justification d'un fait historique de beaucoup postérieur aux textes et indépendant d'eux : l'hégémonie de l'évêque de Rome ; l'assemblage qu'elle en fait est artificiel, en ce qu'il ne tient pas compte de la place nécessaire de chacun d'eux dans la trame du récit évangélique et de sa portée limitée ; enfin la réduction qu'elle est obligée d'opérer des contradictions que certains de ces textes opposent à sa thèse, ne supporte pas l'examen (p. 76). »

« Pas un texte ne nous a montré Pierre dans l'exercice de ce droit de primauté qu'au dire des théologiens romains, le monde apostolique lui aurait reconnu : plusieurs nous ont, au contraire, paru exclure l'existence même d'un tel pouvoir (p. 99). »

« Tous les témoignages qui sont censés établir que Pierre est venu dans la ville, la question de date et la durée de séjour laissée à part, tous se lient à des circonstances inadmissibles et se font solidaires de légendes diverses, au besoin contradictoires, mais également fragiles (p. 200). »

« Il n'est sans doute pas matériellement impossible que l'Apôtre ait terminé sa carrière dans la Ville, mais dans l'état actuel de notre documentation, pas un texte ne l'atteste d'une manière satisfaisante et tous les textes, mis ensemble, ne parviennent pas à s'accorder pour en fonder seulement une vraisemblance acceptable (p. 371). »

GUYOT (H.). — **L'apologétique de Brunetière** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 81 p.).

Ce petit livre est divisé en six chapitres. Les trois premiers contiennent une exposition très exacte du système d'apologétique religieuse de Brunetière. Les trois derniers sont consacrés à la critique de ce système. L'auteur y répond négativement à ces trois questions : — M. Brunetière a-t-il établi qu'il existe un Dieu parfait et parfaitement puissant, c'est-à-dire que la croyance religieuse est fondée (ch. IV) ? — M. Brunetière a-t-il établi que le christianisme est bon à l'exclusion des autres religions (ch. V) ? — M. Brunetière a-t-il établi que le catholicisme est bon à l'exclusion des autres communions

chrétiennes (ch. vi) ? Et il conclut que « l'apologétique de Brunetière est sans valeur » ; que « ses aperçus sont empruntés la plupart du temps à une théologie traditionnelle et vieillie » ; que d'ailleurs « lorsqu'il a essayé de renouveler ces aperçus ils sont restés superficiels, hâtifs, contradictoires (p. 80) ».

Nous accordons sans peine que la philosophie et l'apologétique religieuses de Brunetière sont superficielles et sans originalité, et que les arguments dont il se satisfaisait étaient souvent bien peu solides. Mais nous sommes loin d'admettre l'idée qui est au fond de la critique de M. H. Guyot. Cette idée est que nous ne pouvons rien savoir ni rien dire concernant l'Être premier ; que la raison est impuissante à décider si cet être « est Parfait, parfaitement puissant, parfaitement intelligent, ou ne serait que la substance, l'étoffe des choses, uniforme, simple, sans qualités et passive (p. 5) ». Nous croyons pouvoir opposer à cette impuissance de la raison et au scepticisme qui en résulte les claires démonstrations de la philosophie idéaliste, qui ne permettent pas de prendre au sérieux la substance première des philosophes mécanistes. Nous conseillons à M. Guyot d'étudier l'évolution de cette philosophie depuis Descartes, de lire et de méditer les écrits de Berkeley, de Leibniz, de Kant et de Renouvier.

HÉBERT (Marcel). — **La forme idéaliste du sentiment religieux** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse : 160 p.).

L'objet de ce petit livre est de montrer qu'il faut distinguer deux formes de la religion : la forme idéaliste que caractérise le sentiment d'absolu, de parfait, comme élément essentiel, et la forme *réaliste* et utilitaire, à laquelle la conscience de l'absolu, du parfait, est étrangère ; que l'existence de la première est établie par les exemples concrets, irrécusables, qu'en ont donnés saint Augustin et saint François de Sales, le premier dans ses *Confessions*, le second dans son *Traité de l'amour de Dieu*.

M. M. Hébert, qui analyse et commente ces deux ouvrages, ne croit pas que le parfait puisse être exclu de la conscience humaine tant que la méthode scientifique et les formules scientifiques « ne seront pas suffisantes à exprimer et à expliquer toute l'âme humaine, le sentiment d'obligation morale, par exemple (p. 11) ». Il lui paraît donc que l'on peut invoquer l'expérience psychologique en faveur de la forme idéaliste du sentiment religieux. Mais il tient que « le sentiment du parfait n'est pas nécessairement lié à tel dogme, à tel rite, à telle façon traditionnelle d'imaginer, de personnifier le divin (p. 10) ». Il importe, au contraire, à ses yeux, que le parfait, le divin, soit dans la forme idéaliste de la religion, dégagé de sa *figuration* traditionnelle, c'est-à-dire de la croyance à la personnalité divine, qui ne peut que le compromettre et le rendre impopulaire.

« Ce sont, pour une grande part, dit-il, les exagérations passionnées des amants du divin qui ont fait et font encore l'impopularité des formes idéalistes du sentiment religieux et même celle de toute croyance supérieure. Or, la dite exagération est presque inévitable lorsque l'on met Dieu d'un côté, la créature de l'autre.

« Le seul moyen d'y échapper serait de concevoir entre le monde visible et l'invisible, ou plutôt entre le monde empirique et son principe idéal une identité réelle prêtant à *distinction*, non à *séparation substantielle* et permettant dès lors d'établir un rapport qui ne soit plus tout au désavantage du premier terme... Nous ne comprenons pas mieux *évolution* que *création*, mais la responsabilité du mal cesse, de la sorte, de retomber sur un être parfait, et la réalité recouvre sa pleine valeur.

« Dès lors, ce n'est plus sur une soi-disant *existence personnelle* du Divin que sera dirigée l'attention, mais sur ce que l'on nomme habituellement son essence, qui, à la fois, nous fournit l'explication du réalisé et le plan du réalisable (p. 93 et suiv.). »

Comme on le voit, M. M. Hébert ne peut admettre qu'une religion sans Dieu personnel. Selon lui, la croyance à la personnalité divine, « se heurte, se brise à l'objection du mal » ; d'où vient que l'association traditionnelle du sentiment religieux avec cette croyance ne saurait être maintenue. C'est l'idée maitresse de ce petit livre sur la *forme idéaliste du sentiment religieux*. C'est celle que l'auteur avait déjà exposée et soutenue avec force et talent dans un ouvrage précédent sur le *divin*. Nous l'avons appréciée brièvement dans la notice que l'*Année philosophique* de 1906 a consacrée à cet ouvrage.

La doctrine à laquelle conclut M. Hébert est une espèce du genre monisme qui pourrait recevoir le nom de *continuisme*, — « si ce vocable était moins disgracieux (p. 98) » — parce que, d'après cette doctrine, la vraie réalité, le fond des choses est, non l'être, mais le *fieri*, mais la continuité du devenir psychique et cosmique. C'est à cette doctrine qu'il faudrait, pense-t-il, unir le sentiment religieux pour éviter la faillite dont le menace la science. Sur quoi nous nous bornerons à dire que la prétendue réalité des continus quelconques ne peut résister à la critique idéaliste et finitiste.

HÉBERT (MARCEL). — **Le pragmatisme, étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises, italiennes et de sa valeur religieuse**, 2e édition, avec la réponse de W. James (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; p. 168).

La première édition de ce petit livre a paru en 1908. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1908, page 208. L'édition nouvelle renferme avec quelques autres additions moins importantes, la réponse que M. W. James a faite à l'auteur dans *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methode*, et où il explique ce qu'il

faut selon lui, entendre par l'idée pragmatiste de vérité. Cette réponse et la réplique de M. M. Hébert sont fort intéressantes. Nous les signalons à l'attention du lecteur, en regrettant de ne pouvoir les analyser en cette notice. Nous nous bornerons à citer le passage suivant où M. Hébert montre, par un exemple qui nous paraît très bien choisi, qu'il y a place dans l'intelligence pour *une valeur de connaissance proprement dite*, et non pas seulement pour des valeurs pratiques (satisfactions, adaptation pour l'action) :

« Les inductions fondées sur des analogies plus ou moins étroites et vérifiées par l'expérience, sont loin de *ne* nous fournir *que* des adaptations pratiques. Ne seraient-elles même que probables, elles n'en seraient pas moins de l'ordre de la connaissance proprement dite. Et n'est-ce donc qu'une probabilité, une simple adaptation pratique, n'est-ce pas la *connaissance de ce qui est* que notre certitude qu'il existe d'autres esprits, d'autres consciences humaines semblables aux nôtres ? Excellent exemple où nous voyons bien que cette croyance n'est pas vraie parce qu'elle nous adapte, mais qu'elle nous adapte utilement parce qu'elle représente vraiment, bien qu'inadéquatement, la réalité (p. 159). »

Excellent exemple, oui certes, dirons-nous, car il permet d'accorder au pragmatisme ce qui lui appartient à juste titre, en établissant clairement une distinction nécessaire entre la connaissance qui représente vraiment la réalité (psychologie, philosophie) et celle qui, d'après le rôle qu'y joue la catégorie de l'espace, ne peut avoir qu'une valeur relative et symbolique (physique, science proprement dite).

HOUBRON (GEORGES). — **L'Orgueil de vivre ; citations extraites des Poètes et des Philosophes** (in-12, Fischbacher ; 327 p.).

Les citations que l'auteur a réunies dans ce livre et qu'il a, dit-il, « choisies parmi les meilleurs auteurs » se rapportent aux *Droits de la vie*, aux *Visions de l'intelligence*, aux *Conquêtes de la volonté*.

M. G. Houbron explique ce titre *L'Orgueil de vivre* dans les termes suivants :

« Il suffira de lire la plupart des citations de ce recueil pour se convaincre que le mot *orgueil* peut recevoir, lui aussi, un sens noble et élevé, qu'il peut être une source d'enthousiasme généreux et d'action utile. Gloire, beauté, fierté de vivre, oui, certes, toutes ces expressions auraient leur valeur. Mais orgueil de vivre m'a paru préférable. Il y sonne quelque chose de hardi et d'héroïque... Quelle ne serait pas la puissance de l'humanité, si elle pouvait avoir intimement, fermement l'orgueil de ses ressources propres et de ses véritables destinées, même en face de l'énormité des forces naturelles qui l'accablent (*Avant-propos*, p. 5) ! »

Il nous apprend qu'il a voulu éviter, dans son recueil, « tout ce qui pourrait ressembler à un conseil d'humilité, de piété craintive,

de prudence étroite » : qu'il en a écarté de même « l'ironie sceptique, la misanthropie, les réflexions d'une sagesse amère ou d'un pessimisme découragé » ; que le pessimisme héroïque « lui paraît un non-sens, même dans les beaux vers de M. Jean Lahor ». » S'habituer, dit-il, à voir toutes choses sous le côté noble et désintéressé, n'est-ce pas les trouver forcément, quelque nom qu'on leur donne, plus belles, plus radieuses, plus consolantes ? D'une façon générale, à quoi bon craindre, s'attrister, critiquer, diminuer, nier (p. 6) ? »

Ce livre où les vues des poètes voisinent avec les maximes des philosophes, s'adresse « à la Jeunesse pensive et studieuse, à celle qui cherche, qui espère et qui croit à l'utilité des exhortations morales, surtout quand une belle forme s'allie à la justesse et à la solidité des pensées ».

HUBERT (H.) et MAUSS (M.). — **Mélanges d'histoire des religions** (in-8°, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, F. Alcan : XLII-236 p.).

On ne s'étonnera pas de voir mentionner ce livre sans l'analyser et le discuter. Les travaux de la Sociologie française contemporaine méritent la plus grande attention et les philosophes auraient tort d'en omettre la lecture. Le souvenir de notre mortalité est indispensable à notre moralité disent à peu près les théologiens. Je suis de cet avis. En d'autres termes, je pense que ceux qui viennent troubler les philosophes dans la quiétude de leurs affirmations coutumières rendent service à la philosophie. Il est bon de se sentir menacé pour se défendre et de se défendre pour accroître l'intensité du sentiment de la vie.

Je ne suis malheureusement pas bien sûr qu'à part cet avantage la philosophie puisse, d'ici longtemps, profiter de la sociologie. Les travaux des sociologues se multiplient avec une rapidité inquiétante. En se multipliant, ils se combattent. Et la lumière ne vient pas toujours, même quand ces combats ont pris fin. Ainsi, par exemple, j'ai lu avec intérêt et même avec plaisir le mémoire sur la *Représentation du temps dans la Religion*. Et j'avoue, à ma honte, ne l'avoir pas compris. En lisant entre les lignes, j'ai deviné que, si je parvenais à comprendre, j'aurais vite fait de vendre mes vieux habits, c'est-à-dire à peu près tout mon habillement intellectuel, en commençant par ma conception du temps. Et ce me serait chose difficile à moi qui ai tant de peine à comprendre les thèses de M. Bergson. J'ai beau faire je reste toujours fidèle au « temps vide » de Kant, de Renouvier et d'O. Hamelin.

Il est vrai que je n'aperçois entre les vues de nos deux jeunes sociologues et la nécessité de renouveler ma mentalité qu'un lien assez lâche. Et ce pourrait bien n'être pas exclusivement de ma faute. Peut-être les sociologues du temps présent négligent-ils d'in-

sister sur ce lien. Ils l'affirment avec insistance : mais ce n'est point là véritablement insister. J'avoue que s'ils ne prenaient point la peine de m'en avertir, je les lirais avec le même intérêt sans doute, mais sans soupçonner qu'il y va de toute ma philosophie. Bref, une suite de mémoires comme ceux de MM. Hubert et Mauss satisfont ma curiosité historique ou préhistorique. Je vois mal ce que la philosophie peut en attendre ou en redouter.

Aussi je n'ai pu m'empêcher de sourire aux éloges donnés à l'un des deux auteurs — par lui-même — lorsqu'il se flatte d'avoir jugé du haut de sa science l'*Expérience religieuse* de W. James, où les faits cités m'ont toujours paru hors de toute relation avec le *tabou* ou le *totem*. Non que ces expériences (?) me semblent probantes mais, encore une fois, elles me paraissent inaccessibles à la critique sociologique.

Ce réserves faites, et nous craignons que d'autres ne les fassent avec ou après nous, MM. Hubert et Mauss méritent les égards de quiconque est ami de la science et de la pensée. Ils cherchent avec obstination, découvrent avec prudence. Et puisque ce n'est qu'au moment de conclure qu'ils prennent des airs de conquérants, félicitons-les de leur demi-sagesse.

Autant qu'il nous est permis d'en juger, le mémoire le plus intéressant du recueil au point de vue sociologique est le second. Il en résulte que le terme « magie » désigne tout un ordre de pratiques dont l'origine est sociale, non individuelle comme on l'admettait jadis. La magie peut donc être rattachée au sacrifice. Ou je me trompe, ou si la thèse s'appuie sur des preuves solides, c'est là un gain pour la sociologie. L. D.

JOUSSAIN (André). — **Le fondement psychologique de la morale** (F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; VIII-144 p.).

Cet ouvrage comprend cinq chapitres fort intéressants : I. *Le discernement du bien et du mal ;* II. *Le sentiment d'obligation et la notion du devoir ;* III. *Le sentiment et la notion du droit ;* IV. *La sanction interne ;* V, *L'évolution de la morale.*

Dans le premier chapitre, l'auteur montre comment, de l'idée du bien et du mal, considérés au point de vue de notre intérêt personnel, nous passons, par l'imagination affective et par la sympathie qui en résulte, à l'idée du bien et du mal, considérés au point de vue moral. « Nous substituons à la conception de ce qui est bon ou mauvais pour nous ce qui est bon ou mauvais *d'une manière générale.* Nous jugeons du plaisir ou de la douleur *en général* comme de notre plaisir et de notre douleur. Comme nous condamnons tout acte qui est de nature à nous nuire, comme nous approuvons tout acte qui nous est agréable, nous approuvons ou condamnons tout ce qui peut être profitable ou nuisible aux autres, et par suite nous

n'hésitons pas à condamner chez nous-mêmes les actes que nous condamnerions chez autrui. Notre logique nous pousse à ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît (p. 45). »

Le chapitre II est consacré à l'analyse du sentiment et de l'idée d'obligation. M. A. Joussain voit dans l'obligation « une volonté de l'idéal qui s'oppose au pur vouloir-vivre, à la volonté de l'être et du bien-être (p. 48). » La propension à agir qu'elle détermine lui paraît « avoir sa source dans les sentiments sympathiques (p. 49) ».

Le chapitre III traite du sentiment et de la notion du droit. « Le sentiment du droit, dit l'auteur, est la conscience réfléchie de notre tendance à l'être et au bien-être, explicitement posée comme l'objet du devoir d'autrui (p. 78). »

Dans le chapitre IV, M. Joussain explique par la sympathie le remords et la satisfaction morale. « Nous ne pouvons, dit-il, nous représenter vivement la douleur que nous avons causée à autrui sans la ressentir nous-mêmes, et nous la ressentons d'autant plus vivement que nous en avons été la cause. Le remords a donc ici sa source dans la sympathie que nous éprouvons pour ceux à qui nous faisons du tort et dans le regret que nous avons d'avoir agi de cette manière... Si, au contraire, nous avons contribué volontairement au bonheur d'autrui, nous ne pouvons nous représenter, sans l'éprouver nous-même à quelque degré, la joie dont nous avons été la cause (p. 101). »

L'objet du dernier chapitre est de marquer, en traits rapides, les lois psychologiques qui président à l'évolution de la morale dans les sociétés humaines. Le caractère général de cette évolution, selon l'auteur, est que « la morale qui, dans les sociétés primitives, apparaît surtout comme une force sociale, tend à devenir de plus en plus individuelle et à se transformer ainsi en moralité (p. 126) ».

« La force sociale s'exerce à l'origine d'une manière automatique et aussi mécanique que possible. C'est peu à peu que la morale et le droit deviennent rationnels, et qu'on se préoccupe de déterminer ce qui est réellement utile à l'individu et au groupe social, en rejetant les coutumes et les lois reconnues inutiles ou devenues gênantes. L'enfant accepte la morale de ses éducateurs, comme les citoyens d'une même patrie, le droit national. Un peuple considère instinctivement comme justes toutes les lois existantes. La réflexion et l'expérience seules, en lui faisant sentir le besoin de les réformer, l'amènent à douter de leur valeur (p. 117). »

Ce qui, dans le livre de M. Joussain, nous paraît mériter particulièrement l'attention, c'est le grand rôle qu'il attribue à la sympathie en son analyse des sentiments moraux et des idées morales. Nous ne méconnaissons pas ce rôle : nous avons essayé de le déterminer avec précision, dans l'*Année philosophique* de 1906 (p. 115-123). Mais il ne faudrait pas l'exagérer au point de prétendre expliquer par une impulsion de sympathie le caractère impératif du devoir. Le

principe de la morale ne doit pas être cherché, selon nous, dans un sentiment, quel qu'il soit, ni dans la faculté de sympathie à quelque sentiment qu'elle s'applique. Ce principe est intellectuel, non affectif; c'est un des éléments aprioriques de la pensée, une catégorie de la raison. Le devoir, dit notre auteur, est, en nous, au fond, une volonté, la volonté de l'idéal qui s'oppose au pur vouloir-vivre. Nous dirons, nous : Le devoir est un idéal, l'idéal de la volonté ; par où nous entendons que l'idée de devoir ne se confond nullement avec celle de volonté, mais qu'elle en est inséparable, qu'elle nous est représentée par la raison comme appliquée à la volonté, comme lui montrant, lui traçant la voie à suivre, comme suscitant, pour l'engager en cette voie, des mobiles opposés à ceux du pur vouloir-vivre.

LOUIS (M.). — **Doctrines religieuses des philosophes grecs** (in-8°, Lethielleux ; VII-374 p.).

Ce volume fait partie d'une bibliothèque de vulgarisation par laquelle on se propose de mettre le grand public au courant de l'histoire des diverses religions. L'auteur s'est appliqué à montrer l'unité organique de la philosophie grecque, à déterminer la véritable attitude des philosophes grecs à l'égard de la religion traditionnelle, à préciser les lois de développement des doctrines religieuses de la Grèce. On ne peut s'attendre à voir tous ces problèmes profondément creusés dans un livre qui ne peut être qu'une sorte de manuel. Cependant bien des vues de détail n'y manquent pas d'intérêt. Sur les origines de la philosophie hellénique, sur ses rapports continus avec la religion qu'elle ne cesse d'étudier et d'interpréter, sur le rôle des mythes dans la doctrine de Platon, sur l'attitude d'Aristote et d'Épicure en face du problème religieux, sur le rationalisme des stoïciens, sur le philonisme, sur l'école d'Alexandrie, sur les tabous du pythagorisme, M. Louis donne des indications qui, sans être précisément nouvelles, sont à retenir. Sa conclusion est qu'il n'y a pas à choisir, comme d'aucuns le voudraient aujourd'hui, entre la civilisation chrétienne et l'hellénisme : il y a un hellénisme religieux qui peut s'épanouir en une civilisation qu'il a contribué à préparer, mais qui le dépasse.

MÉNÉGOZ (Eugène). — **Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel**, 2e volume (in-8°, Fischbacher ; 576 p.).

M. E. Ménégoz avait publié, sous ce titre, un premier volume dont nous avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1900, p. 209. Le deuxième volume renferme toutes les brochures et tous les articles qui depuis cette époque sont sortis de sa plume et dans lesquels il explique et défend ses vues théologiques. Nous avons consacré des

notices aux brochures qui avaient paru sous les titres suivants : *Aperçu sur la théologie d'Auguste Sabatier* (*Année phiosophique* de 1902 p. 194) : *La religion et la vie sociale* (*Année philosophique* de 1906, p. 235) : *Une triple distinction théologique* (*Année philosophique* de 1907, p. 228 ; *Pardon et justice* *Année philosophique* de 1908, p. 242) ; *La valeur religieuse des principes de la théologie évangélique moderne* (*Année philosophique* de 1908, p. 243).

A ces brochures sont réunies dans le volume nouveau des écrits divers, fort nombreux, tous intéressants, parmi lesquels nous signalerons comme particulièrement dignes d'attention l'*Étude comparative de l'enseignement de saint Paul et de saint Jacques* (p. 16-49) ; l'étude intitulée : *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation* (p. 271-316) ; l'article qui traite de la personnalité de Dieu (p. 462-464) ; celui qui a pour titre *La résurrection de Jésus et l'apologétique chrétienne* (p. 543-549) ; celui où l'auteur défend le fidéisme contre les critiques qui lui reprochent de méconnaître la responsabilité morale en matière de croyances (p. 553-558).

M. E. Ménégoz résume sa pensée théologique en cette brève conclusion :

« La *religion* chrétienne pénètre de plus en plus comme un levain dans la vie des peuples. — La *théologie* orthodoxe, tant protestante que catholique, est sur son déclin. — La théologie du libéralisme rationaliste est à l'agonie. — L'avenir appartient à la théologie fidéiste (p. 567). »

Nous répéterons aujourd'hui ce que nous avons dit en 1900 : la foi, telle que l'entend la théologie fidéiste, suppose au moins une croyance, la croyance à la personnalité divine.

PACHEU (JULES). — **Psychologie des Mystiques chrétiens. Les faits ; le poème de la conscience. Dante et les Mystiques** (in-12, Perrin ; 309 p.).

M. Pacheu continue dans ce volume les études qu'il a commencées dans ses livres précédents : *De Dante à Verlaine*, *Introduction à la psychologie des Mystiques*, *l'inquiétude religieuse contemporaine*. Il essaie aujourd'hui de décrire dans le détail les faits de vie mystique. Il les traite comme une série d'étapes dont il détermine la physionomie et l'ordre. Le cadre dans lequel il les enferme est fourni par la *Divine Comédie* de Dante, rapprochée sans cesse des *Exercices* d'Ignace de Loyola. Ce « poème de la conscience » se divise en trois parties essentielles : la conversion, le progrès de l'âme, l'union mystique. Chacune de ces parties comprend elle-même l'analyse d'un certain nombre de sentiments par lesquels passe l'âme en son évolution spirituelle. C'est ainsi que l'étude de la conversion amène à noter : 1° les sentiments du péché, du remords, de la confusion ; 2° le sentiment de crainte et de souverain respect de la Majesté

divine et de sa justice ; 3° le sentiment du néant d'ici-bas ; 4° le sentiment du repentir. Tout en suivant Dante pas à pas, l'auteur illustre sans cesse ses analyses à l'aide des documents les plus divers. Son livre est un vrai « florilège » de citations ordonnées et empruntées à tous les mystiques. Si les analyses sont parfois surtout littéraires, la documentation de l'ouvrage est très utile et rendra des services. Dans un prochain volume M. Pacheu critiquera et interprétera les faits que, dans le présent, il se contente d'établir et de présenter.

PAQUIER (J.). **Le Jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources** (in-12, Bloud et Cie ; 523 p.).

Ce volume se compose de leçons données à l'Institut catholique de Paris. En un sens il donne moins que le titre ne promet. Le jansénisme n'y est guère étudié que dans trois leçons sur dix, la quatrième, la sixième et la septième ; et ces leçons, pour vivantes et animées qu'elles soient, sont moins une étude critique sur les sources et d'après les sources qu'un « éreintement » fougueux de la doctrine mise à la portée d'un public assez superficiel. L'érudition de l'auteur lui fait dire, d'ailleurs, des choses curieuses et parfois intéressantes. Elle est souvent un peu trop dirigée par la passion. Elle essaie de démontrer que Luther a été conduit à sa théorie de la grâce par « manque de piété, délaissement de la prière et excès dans la boisson » (p. 106). Il y a des auditoires qui ne seraient guère capables de comprendre une autre explication ; mais l'auteur qui en vient là est un polémiste ; il pourrait être journaliste ; il ne fait ni de l'histoire ni de la philosophie.

Sur le jansénisme lui-même, voici son jugement sommaire : « Le jansénisme fausse nos rapports avec Dieu, fausse la vie de l'Église et fausse la nature de l'homme... Si aujourd'hui certaines parties de la France semblent aller jusqu'à la haine de Dieu et du catholicisme, c'est en grande partie le jansénisme qu'il faut en rendre responsable (p. 350). »

Un autre côté curieux de l'ouvrage, c'est l'indulgence détachée avec laquelle il traite les deux théories orthodoxes », et d'ailleurs contradictoires, sur la grâce : « Mais direz-vous (et suivant que vous serez thomiste ou moliniste, cette remarque visera l'un et l'autre système : et si vous n'êtes ni thomiste ni moliniste, elle les visera tous les deux à la fois), ces systèmes ne sont pas des constructions logiques ; c'est par des subtilités et des entorses au bon sens (*sic*), qu'ils parviennent à faire respecter ces points du dogme. » — Peut-être ; mais l'Église n'est pas avant tout un professeur de logique et de philosophie. Elle a pour mission de maintenir l'intégrité du dogme. Et lorsqu'un système se montre respectueux de ce dogme, elle ne le condamne pas, et il n'est pas à souhaiter qu'elle

le fasse (p. 224). » — On pourrait sans trop de peine s'amuser à découvrir dans cette attitude une nuance de modernisme.

PARODI (D.). — **Le problème moral et la pensée contemporaine** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine : 210 p.).

Ce volume comprend cinq études fort intéressantes sur la doctrine morale contemporaine et sur le problème moral : I. *Morale et biologie* ; II. *Morale et sociologie* ; III. *Moralité et raison* ; IV. *La moralité, le bien et les biens* ; V. *Les données du problème moral.*

Dans les deux premières, l'auteur repousse la prétention de fonder la morale sur la biologie et sur la sociologie. La troisième et la quatrième sont consacrées à l'examen critique de la morale positive de M. Belot et de la morale des idées-forces de M. Fouillée. Dans la cinquième, M. D. Parodi expose ses conclusions sur l'essence de la moralité. Cette dernière étude est, selon nous, très remarquable. Elle renferme sur les notions fondamentales de la morale philosophique (plaisir, intérêt, bonheur, bien), sur la volonté divine envisagée comme principe des morales religieuses, sur la notion formelle de loi morale, sur les rapports de la morale et de la métaphysique, des réflexions qui s'accordent avec l'esprit du néo-criticisme, tel que nous l'entendons, et auxquelles nous pouvons souscrire à peu près sans réserves.

Nous citerons le passage suivant où l'auteur explique comment les notions du bien et du devoir lui paraissent se rapprocher jusqu'à se confondre :

« Si le bien ne peut plus être conçu comme le modèle concret et défini des actes à faire, il n'y faut plus voir que l'affirmation d'une condition ou d'un critère de ces actes, — à savoir, qu'ils soient par eux-mêmes dignes d'être voulus, qu'ils vaillent absolument, par soi, pour tous et pour toujours ; par suite, qu'ils soient éléments de l'ordre universel, objets d'une volonté purement rationnelle, termes intelligibles pour l'impersonnelle raison ; — et qu'est-ce que tout cela, sinon être capables de prendre la forme de lois, de règles indépendantes de tout appétit individuel et passager, s'imposant également à tous les êtres raisonnables et applicables à tous les cas d'un même genre ? L'obéissance au devoir, c'est le bien propre de la volonté raisonnable et autonome : et le bien, c'est ce qui se faisant accepter de toute volonté raisonnable, implique par là-même une obligation dans son rapport avec nos appétits ou nos intérêts d'ordre sensible, et apparaît par là comme impératif. Bien et devoir, c'est donc une seule et même idée sous ses deux aspects complémentaires : dès qu'un certain acte a été jugé raisonnable absolument, il apparaîtra objectivement comme un bien, subjectivement comme un devoir.

« C'est ainsi qu'il nous a paru qu'il ne saurait y avoir de morale

sans obligation et sans loi. Et la notion de loi enveloppe, pensons-nous, cette double exigence : d'abord, qu'elle s'impose, non pas à notre activité comme nécessaire, mais à notre raison comme due ; ensuite, qu'elle s'impose avec un caractère d'universalité et d'impersonnalité (p. 190). »

PAULHAN (Fr.). — **La morale de l'Ironie** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 169 p.).

Au sens profond du terme, toute situation sans issue est ironique. Le destin nous raille chaque fois qu'il nous expose à un conflit de devoirs. Que l'on souffre les pires douleurs, passe encore, mais à la condition d'être satisfait, d'avoir mis en paix sa conscience. Or, il peut advenir qu'un homme se sacrifie, qu'un homme meure volontairement sans être sûr de mourir pour la bonne cause.

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni.

J'imagine Caton se donnant le coup de la mort pour ne pas survivre à la République, mais profondément convaincu que la République n'a plus qu'à mourir. Au fond, il est bien près de donner raison à César, mais il ne veut pas que cela soit dit ; et il meurt. De telles morts, et il s'en produit de telles, n'en doutons pas, attestent ce que Frédéric Amiel appelait « la loi d'ironie », et il était bien près de l'ériger en loi générale. L'homme qui ne meurt pas dans un élan d'enthousiasme, peut considérer la mort volontaire comme une solution « préférable ». et quand même aller au-devant d'elle.

Il est donc des situations morales d'un caractère profondément ironique... et tragique, ironique parceque tragique. Et pour finir par un dernier exemple, nous rappellerons que Renan perdit la foi longtemps avant de renoncer à la prêtrise.

Supposez maintenant que les cas de ce genre puissent être généralisés : vous aboutirez à « une morale ». Il y aura une « morale de l'ironie » comme il y a une morale de l'utile, de l'honnête, de la la sympathie.

La généralisation, ici, est-elle possible ? Oui, et telle est la thèse de M. Fr. Paulhan. Comment la défendre?

En constatant le conflit entre les intérêts de l'individu et ceux de la société, en constatant, qui plus est, la coïncidence intermittente des uns et des autres. Par exemple, c'est une obligation pour moi de me conformer aux mœurs et aux coutumes de mon pays. Ne parlons pas de l'obéissance aux lois écrites, puisque ces lois ont des sanctions, et que mon intérêt le plus évident est de ne m'exposer point à les encourir. Mais, en dehors des lois écrites, il est d'autres lois non écrites, sanctionnées par l'opinion. Et celle-ci est souvent rigoureuse. D'autre part, si chacun vivait en se réglant sur les exigences de l'opinion, il n'y aurait ni progrès ni évolution morale.

Pour qu'un tel progrès soit possible, il faut des gens assez courageux pour donner l'exemple. — Le bon exemple ? — Prenez-y garde. C'est « le mauvais exemple » qu'il faut dire. En fait, ils donnent le mauvais exemple. En fait, ils font scandale. On les honnit. On les condamne. Vient le moment de réfléchir. Alors on les absout. Puis on les excuse. Puis on les justifie. Enfin on les imite. — Il est dès lors en un certain sens conforme à l'intérêt moral et social d'être hérétique en conduite... à la condition d'avoir raison ou plutôt de se faire donner raison. Les excentriques et les originaux ne sont donc point, *a priori*, socialement condamnables, et le : *malo tecum insipere quam a te dissentire* est une sentence de déserteur ou de démissionnaire. « Les fous inventent les modes, dit-on, et les sages les suivent ». Parole profonde. Inventer, c'est troubler l'usage, c'est « s'aliéner », c'est imiter les fous. Et pourtant sans ces fous-là que deviendrait le monde ?

M. Fr. Paulhan aurait pu multiplier les remarques de ce genre, et rester, semble-t-il, au centre de son sujet. Je crois pourtant que la portée de son livre y aurait perdu. Si j'ai bien compris son intention — et l'on ne comprend jamais l'intention d'un auteur, à moins que cet auteur ne l'ait, en très grande partie, réalisée, — le moraliste de l'ironie prend son point de départ dans le fait du conflit entre l'individu et la société. Mais, c'est pour en venir à constater que le siège du conflit est en chacun de nous. Chacun de nous est double : au *moi* de l'individu s'oppose, en chaque individu, le *moi social*. En chacun de nous sommeille un révolté. Mais il ne s'éveille qu'à ses heures. Quand il s'assoupit, c'est le « conformiste » qui règle nos façons d'agir. L'originalité de la thèse n'est point d'avoir considéré la vie comme un champ de bataille, mais d'avoir égalé le nombre des champs de bataille à celui des individus. Alphonse Daudet disait bien que nous étions tous de Tarascon. Et la lutte qu'il imaginait entre le « Tartarin de garenne » et le « Tartarin de choux », n'était, en son fond, que la lutte décrite par M. Fr. Paulhan entre le moi social et le moi individuel.

A la bien prendre, cette lutte est d'expérience universelle et quotidienne. Reste à se demander comment conclut cette « morale de l'ironie ». Elle manquerait à son étiquette si elle nous réservait des conclusions. Elle n'en a point et ne saurait en avoir. Pourquoi ?

Parce que la lutte en question ne peut avoir une fin. Parce que, non seulement elle ne finit jamais, mais encore qu'il est impossible, au cas où elle finirait, de faire des vœux en faveur de l'un ou de l'autre adversaire. Parce qu'on ne peut savoir si l'on doit écouter le « moi social » ou le « moi individuel ». Et la conséquence s'impose : on n'est jamais sûr d'avoir bien agi. Il ne faut jamais s'en considérer comme sûr. Fais ton devoir. Mais n'en sois pas trop fier et surtout ne l'érige pas en règle universelle de conduite. J'entends d'ici M. Faguet applaudir, car il n'aime pas les étalages de vertus.

Il ne lui déplaît pas que le plus honnête homme du monde ait lieu de se demander si le voisin, dont la conduite est le juste contre-pied de la sienne, n'aurait pas quelque raison de se croire, lui aussi, le plus honnête homme du monde.

M. Fr. Paulhan peut se vanter d'avoir écrit le plus « actuel » des livres de morale, un livre qui fait joliment penser, malgré son air de paradoxe ; non point « malgré », mais « à cause ». Souvenons-nous que le mot « paradoxe » est d'origine stoïcienne et qu'il signifie : « contraire à l'opinion, mais conforme à la vérité ». L. D.

PIEPENBRING (C.). — **Jésus historique** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 194 p.).

L'objet de ce petit livre est de montrer que « tout n'est pas douteux dans nos Évangiles, mais qu'ils renferment un fond historique assez large et assez solide pour nous permettre de saisir encore les traits essentiels de la personne de Jésus, de son enseignement et de son ministère (p. 5) ». Il est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur recherche, en trois chapitres, les sources primitives et historiques de nos Évangiles, en s'appuyant sur les ouvrages de Harnack et de Loisy. Dans la seconde partie, consacrée à l'étude du ministère de Jésus, il croit pouvoir rectifier, sur ce sujet, les conclusions de Loisy, auquel il reproche avec raison, nous semble-t-il, de présenter « la carrière et l'enseignement de Jésus sous un jour tel que l'eschatologie absorbe tout ou à peu près et fausse partiellement l'image de Jésus et de sa prédication (p. 95) ».

Selon M. Piepenbring, l'idée messianique n'a été d'une importance centrale ni pour la vie religieuse de Jésus ni pour son enseignement. Il explique clairement pourquoi le système messianique de Loisy ne saurait être admis par le critique.

« Au point de vue strictement historique, dit-il, il est téméraire de soutenir (comme le fait Loisy), que l'œuvre et la pensée du Seigneur furent entièrement dominées par l'esprit messianique. Le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Et pour se convaincre de la sobriété du messianisme de Jésus, on n'a qu'à comparer avec lui celui de la plupart des apocalypses juives ou de l'Apocalypse johannique, ou encore la christologie ultérieure. Quel contraste ! Jésus ne s'est vraiment approprié du messianisme juif que les traits indispensables, et de préférence ceux qui étaient les plus propres à stimuler la fidélité des siens... Jésus, qui n'a accepté le titre de Messie, que parce que, moralement, il lui était impossible de s'y soustraire, a, en outre, abandonné à Dieu le soin de régler tout ce qui concernait sa personne, son rôle et sa destinée. Aussi son messianisme a-t-il un caractère essentiellement religieux et moral. Même la pensée de son retour glorieux ne l'élève point au-dessus de la simple humanité, puisqu'on admettait que d'anciens prophètes pouvaient

reparaître sur la terre dans un état transfiguré ou autre. La parousie de Jésus et la part qu'il prendra au jugement autorisent, aussi peu qu'aucun autre trait des sources primitives des Évangiles, de supposer que Jésus lui-même ou ses premiers disciples lui aient attribué une nature particulière. Sa messianité n'a donc pu être, à ses propres yeux et aux yeux des douze apôtres qu'une fonction spéciale et supérieure à celle de tous les autres hommes de Dieu, mais rien de plus (p. 171). »

L'ouvrage se termine par quelques pages de conclusions, où M. Piepenbring apprécie, d'après les sources premières des Évangiles la personnalité de Jésus, du Jésus *historique*, qui « concevait Dieu avant tout comme un père », qui a fait de l'amour de Dieu et des hommes « l'essence de la piété, unissant ainsi dans un même principe la religion et la morale (p. 189) ».

PRADINES (MAURICE). — **L'Erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes** (in-8°, F. Alcan; VIII-702 p.).

M. Maurice Pradines a bien dû se douter en écrivant ce livre (où les pages sont de quarante lignes et les caractères assez fins pour exiger une loupe) qu'il aurait peu de lecteurs. Et il ne s'en est pas inquiété. Donc il a commencé par une revue générale des systèmes pour nous démontrer que la philosophie avait fait fausse route. C'est une opinion permise. Et elle devient fort intéressante, quand elle vous met en possession, d'un prisme original à travers lequel il semble que l'histoire de la philosophie apparaisse sous un jour inattendu. Je crois bien que M. Pradines est l'auteur d'un de ces prismes. J'ai lu son exposition et sa critique de Platon et d'Épicure. J'ai lu sa critique de la critique kantienne des antinomies. Elle ne se comprend pas du premier coup, il est vrai, mais ce sont là des pages fortes où l'histoire des systèmes s'éclaire d'un jour assez inattendu. A la manière dont l'auteur envisage le développement de la pensée grecque, il rappelle Lange, l'auteur de l'*Histoire du matérialisme*. Son point de vue, toutefois, est assez différent, l'attitude de M. Pradines n'étant point celle d'un idéaliste, même en morale, mais plutôt d'un pragmatiste, c'est-à-dire consistant, à partir du primat de l'action, à chercher les conditions de l'action, à remanier de fond en comble les théories de l'intelligence où il n'a point été tenu compte de ces conditions. Bien étrange est l'effet produit par l'idéalisme sur ceux qui ont trente ans de moins que nous, c'est à dire, un peu plus de trente. Il paraît que l'idéalisme est un système qui réduit le monde au néant et *a fortiori* qui l'immobilise, dont la morale, si elle est conséquente, nous invite à l'inaction. Si tel est l'idéalisme, je comprends qu'il n'y ait que des vieillards pour lui faire bon accueil et que nos jeunes collègues, telles les grenouilles de Lafontaine, soient impatients, sinon d'une « philosophie qui se remue », à tout le

moins d'une philosophie où le mouvement ne soit pas un scandale, ni l'amour de la vie pour elle-même un péché. De ce point de vue nouveau, on peut bien dire que l'histoire des systèmes offre un spectacle triste, celui d'une pensée avide de comprendre et condamnée pour comprendre à faire évanouir l'objet.

Il n'importe. Ce spectacle, décrit par M. Maurice Pradines, s'il durait à peu près la moitié du temps qu'il dure, serait on ne peut plus digne d'intérêt. Car notre auteur, en dépit des coups par lui portés à la philosophie, est né philosophe. Il a l'intelligence de son histoire, et il sait en faire saillir certains aspects généralement négligés, dignes d'attention quand même. Je suis donc aussi sympathique à l'effort et au talent de M. Maurice Pradines que je le suis peu à ses tendances. L. D.

PRADINES (Maurice). — **Principes de toute philosophie de l'action** (in-8°, F. Alcan ; II-505 p.).

Le talent qui transparaît dans le précédent livre s'accuse dans cet ouvrage. Aussi bien n'avons-nous de M. Pradines qu'un ouvrage en deux volumes. Le second plaira davantage, parce que les modernes et les contemporains y sont passés en revue. M. Pradines se pose ou paraît se poser en continuateur de Nietzsche, non qu'il se range docilement parmi ses disciples, mais parce qu'il semble lui emprunter plus qu'aux autres. Le principal défaut de ce livre, comme du précédent, est l'excès dans la notation des détails, dans la dispersion des prémisses qui servent de base au raisonnement. Dans ce dernier livre de fort jolies pages se rencontrent. Donc, à n'en pas douter, l'auteur sait écrire. Qu'il sache penser, c'est l'évidence même, encore que sa façon de penser ne soit guère de notre goût. Il n'importe d'ailleurs. Je viens de relire les toutes dernières pages, elles me plaisent par la virilité de l'accent. Une sorte d'apologie de la douleur les traverse, et d'une douleur dont l'endurance est inséparable du devoir. On dirait que ce devoir consiste, pour l'homme, à se surmonter afin de se transfigurer, comme nous le prescrit l'évangile de Zarathustra. Ai-je bien deviné ? L. D.

RÉAL (Jean). — **La science des religions et le problème religieux au XXe siècle** (broch. in-8°, Fischbacher ; 65 p.).

M. J. Réal expose, en cette brochure, les résultats généraux de ses études sur la science des religions et de ses méditations sur le problème religieux.

La science des religions lui a appris « que l'homme a créé peu à peu l'idée de Dieu ; qu'il l'a faite à son image au fur et à mesure des progrès de son intelligence et de sa moralité ; que cette notion est le reflet de l'idéal humain à travers les âges ». « Sans doute, dit-il,

la science des religions ne supprime pas les problèmes métaphysiques de l'origine et de la destinée de l'univers, qui échappent à la raison positive ; mais l'on peut affirmer qu'elle s'accorde de plus en plus avec la science en général pour détruire aujourd'hui en nos esprits toutes les idées dites religieuses qui nous ont été inculquées jusqu'à ce jour (p. 30). »

Il tient que le problème religieux doit se résoudre au xxe siècle, par la substitution du *devoir moral* au *devoir religieux* proprement dit. La notion du devoir religieux « impliquait essentiellement le fait de croire en une puissance supérieure et la nécessité de lui rendre hommage (p. 33) » : elle doit faire place à la notion du devoir moral « d'après laquelle l'homme se sent poussé à perfectionner sa nature humaine et terrestre (p. 34) ». « A toutes les anciennes religions fondées avant tout sur des préoccupations supra-terrestres, impliquant en conséquence la croyance et le culte, doit succéder la religion nouvelle et définitive qui, résumant en elle les aspirations des meilleurs hommes de tous les âges, ne se proposera plus que le perfectionnement de la vie humaine sur la planète que nous habitons... La Religion nouvelle devrait se nommer, d'après son véritable caractère : la Religion du Bien. Elle aurait, en effet encore un dogme, un dogme nécessaire, mais en même temps suffisant : le dogme du Bien, compris dans son sens le plus humain et le plus progressif. Ainsi comprise, elle s'identifierait avec la Religion de l'humanité déjà proclamée par la foi positiviste (p. 36). »

Telles sont les conclusions que M. J. Réal a tirées de la science des religions. La solution du problème religieux à laquelle il s'est trop vite arrêté, selon nous, est un moralisme superficiel qui affirme le « dogme du Bien », mais sans le définir avec précision, et sans en reconnaître la portée métaphysique.

RODRIGUES (Gustave). — **Le Problème de l'Action : la pratique morale.** (in-8°, F. Alcan. Bibliothèque de philosophie contemporaine ; iv-203 p.).

Quand parut le fameux livre de M. Lévy-Bruhl, la vieille morale se crut sur le point d'entrer en agonie. Elle était en effet assez vieille pour se dispenser de donner sa démission. Mourir était décidément plus sage. Elle s'y résigna. Mais la mort la fit attendre. Et ce fut comme dans le sonnet d'Oronte. Car si l'on désespère à force d'espérer, la réciproque s'impose : à force de désespérer, l'on espère. Et donc la vieille morale se reprit à l'espoir. Elle fit bien. Voici que M. Rodrigues vient de lui donner le coup de la guérison. Que lui a-t-il donc fait ? Il l'a simplement persuadée qu'elle ne souffrait que d'un mal imaginaire et que M. Lévy-Bruhl ne lui en avait jamais voulu

M. Rodrigues a donc fait une bonne action. Et, comme toute

bonne action mérite une récompense, il a de plus écrit un bon livre, bien pensé, bien écrit, sensé, avisé, pénétrant. Et ceux qui lui attribueraient l'intention de sauver de la morale de Kant tout ce qu'il est possible de lui maintenir jugeraient avec plus de mauvaise humeur que de perspicacité véritable.

Certes M. Rodrigues a lu Kant et même il l'a compris, ce qui n'est point le cas ordinaire. Mais M. Rodrigues a fait mieux : il a lu le Code et il y a découvert les éléments d'une morale pratique avec obligation et sanction, etc... Puis il s'est mis à bâtir une morale sur le modèle du Code ? Certes, mais du Code avec ses annexes dont la principale est la jurisprudence. La loi gouverne par l'intermédiaire du magistrat qui l'applique, et, avant de l'appliquer, l'interprète. Qu'est-ce à dire ? Le magistrat examine : 1° si le cas tombe sous le coup de la loi : 2° dans quelle mesure il y a lieu de l'appliquer. Bref le magistrat, en individualisant la peine, individualise la loi. Il l'adapte aux lois de la vie.

Le livre de M. Rodrigues n'est vraiment pas dirigé contre M. Lévy-Brühl, mais simplement contre ses lecteurs maladroits ; et l'on sait assez qu'ils sont légion. Et puisque décidément M. Lévy-Brühl n'a ni supprimé, ni entendu supprimer la casuistique, M. Rodrigues la rétablit dans ses droits. Il laisse sombrer la « métamorale » et garde la morale. Tout est donc pour le mieux.

Oui, tout est pour le mieux. Car la métamorale, si elle n'est rien de plus que l'ensemble de ces morales à fondement unique, ici le devoir, là le plaisir, ailleurs l'intérêt, n'a jamais existé que dans le cerveau des métaphysiciens, et encore pas de tous. La vérité est que ces morales sont factices. La vérité est qu'il n'y a point de morale théorique distincte d'une morale pratique. La vérité est que nous agissons, tantôt par intérêt, tantôt par plaisir... etc. La vérité est enfin que, sans avoir lu Kant, ni même sans savoir s'il y a un Dieu, nous savons tous ce qu'il faut faire quand on veut agir pour le mieux. Du moins ce qu'il faut faire, en gros, nous le savons tous, même les apaches. Nous savons que, si le devoir est muet, il y a lieu d'écouter ce que l'intérêt nous conseille, à moins d'agir comme un imbécile. Si l'intérêt est muet, nous pouvons suivre notre plaisir. Renouvier a dit cela dans la *Science de la Morale*, qui n'est pas une métamorale.

M. Rodrigues nous redit cela, mais il nous le redit à sa manière, et surtout il excelle à nous faire voir en quoi consiste la bonne conduite, entendue au sens positif de l'expression. Elle consiste à écouter sa conscience, après l'avoir *éclairée* préalablement. Eclairer sa conscience, ce n'est pas seulement lui demander ce qu'il faut faire, mais le lui apprendre, car elle risque de savoir toujours mal, n'ayant point tout prévu à l'avance. L'homme doit donc tenir compte de la loi, de l'opinion, de son opinion qui peut n'être pas celle des autres et, quand même, être la bonne. Bref, l'homme doit être son propre

directeur de conscience. L'homme dont il est question n'est ni le pur être raisonnable de Kant, ni le pur individu représenté par ses idées, mais surtout par ses tendances et souvent par ses passions. Il est trop clair que l'attitude à laquelle nous sommes conviés et qui est très voisine de celle que Frédéric Rauh a si souvent décrite, implique de l'intelligence, du recueillement, de la bonne volonté. Par cet appel à la bonne volonté, au recueillement, à l'impartialité envers soi-même, Rauh était resté fidèle à l'esprit de Kant, sinon du kantisme. M. Rodrigues fait preuve de la même fidélité. Ne nous y méprenons pas cependant. Cette façon de garder quelque chose de l'esprit de Kant dans la morale implique une infidélité profonde à la doctrine. La morale de Kant se présentait comme une morale toute faite. La morale de M. Rauh et de M. Rodrigues reste dans le devenir, elle participe dès lors de la vie qu'elle est appelée à diriger et qui est un devenir perpétuel. Dès lors, la morale est un art qui change avec les conditions de l'action et qui se fait à mesure. Elle est une succession de problèmes qui se posent et que les circonstances font surgir. Elle ne se passe point d'idéal, puisque l'idée de la meilleure action possible se présente à nous au moment de l'action. Mais c'est un idéal qui doit être soumis à une élaboration perpétuelle. Elle n'est point affaire de science, mais de conscience. L. D

SABATIER (PAUL). — **Les modernistes, notes d'histoire religieuse contemporaine**, avec le texte intégral de l'Encyclique *Pascendi*, du Syllabus *Lamentabili* et de la Supplique d'un groupe de catholiques français au pape Pie X (in-12. Fischbacher; LIV-256 p.).

Ce livre contient trois conférences prononcées par M. P. Sabatier à Londres en 1908, sous le patronage du Comité des *Jowett Lectures*. Dans la première, il nous dit ce qu'il faut entendre par *modernisme* : « ce n'est ni un système, ni une synthèse nouvelle, c'est une orientation (p. 20) ». La deuxième conférence nous fait connaître l'extension du modernisme. La troisième explique la conception moderniste du catholicisme et de l'Église. Nous citerons quelques passages où cette conception est éloquemment exposée :

« Vous le voyez, au fond du modernisme, il y a, non un plan plus ou moins étudié pour éliminer des superfétations, comme ce fut le cas dans toutes les tentatives de réforme, mais un effort pour arriver à une notion plus vraie pratiquement, plus vécue, de l'Église. La notion de patrie, chez les peuples contemporains, s'épure, s'agrandit, s'intensifie, s'idéalise. La même évolution se fait dans la notion d'Église.

« Croire ce que croit l'Église, pour un moderniste, c'est bien répéter les antiques credos, unir sa voix à celle de la communauté qui chante : mais c'est plus encore et c'est surtout vivre de la vie de

l'Église, de la vie d'une société qui, dans le temps, pense à l'éternité ne se laisse pas écraser par les sollicitudes du moment présent, mais sent sa force, sa fécondité. Ce n'est ni mépriser la tradition, ni la canoniser ; c'est y puiser, comme puise une plante, dans un sol généreux, des éléments en apparence bien inférieurs, se les assimiler, les élaborer et porter de nouveaux fruits....

« Vous voyez les conséquences d'un pareil point de vue, en ce qui concerne les dogmes. Aux antipodes du conservatisme, qui voit dans le dogme une définition métaphysique, un peu comme les théorèmes d'une sorte de géométrie religieuse, le moderniste voit en lui une sorte d'organisme qui, à son origine et durant la période de gestation, est bien difficile à suivre, qui vit et se développe, s'agrandit, se ramifie. A telle ou telle époque de sa vie, un dogme a pu être si séduisant, si en harmonie avec les besoins du temps, si beau et si fécond, qu'on a oublié ses humbles origines, son enfance et son berceau. Le moderniste le contemple avec joie, à ces moments, mais il ne le méprise pas quand les jours mauvais arrivent, lorsqu'il apparaît vieilli et ridé, car il sait que, si les formules dogmatiques vieillissent et peuvent même sembler mourir, c'est pour renaître, l'instant d'après, transfigurées (p. 93 et suiv.). »

M. P. Sabatier admire cette philosophie évolutionniste, relativiste et optimiste de l'histoire des croyances et des institutions religieuses, qui est, comme il se plaît à le faire remarquer, très opposée à l'esprit individualiste du protestantisme aussi bien qu'à l'esprit d'autorité qui jusqu'ici a toujours animé l'Église catholique. Il admire sans réserve l'esprit nouveau, absolument nouveau, que les modernistes voudraient introduire dans le catholicisme et qui ressemble fort à celui des philosophies et des religions panthéistes. Il reconnaît d'ailleurs la « formidable contradiction » que présente leur attitude : mais il ne veut pas voir qu'elle condamne nécessairement leurs efforts à l'impuissance. « Oui, c'est vrai, dit-il, le triomphe du modernisme sera, en apparence, le triomphe de la contradiction et de l'illogique. Qu'est-ce que cela prouvera, sinon que les lois de la vie n'ont pas grand'chose à voir avec nos pauvres idées de logique formelle (p. 119). »

Nous ne saurions partager, — est-il besoin de le dire ? — ni cette admiration pour la philosophie religieuse des modernistes, ni ce mépris des exigences de la logique.

SAINTYVES (P.). — **Le Discernement du miracle, ou le Miracle et les quatre Critiques** (in-8°, E. Nourry ; 357 p.).

En ce volume sont réunies quatre études critiques fort intéressantes : 1° *Le miracle et la critique historique* ; 2° *Le miracle et la critique scientifique* ; 3° *Le miracle et la critique philosophique* ; 4° *Le miracle et la théologie positive.* L'auteur a reproduit, avec des corrections,

les deux premières qui avaient paru en 1907 et qui étaient épuisées. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1907, p. 233-235. Les deux autres sont absolument inédites.

Dans la troisième étude, M. Saintyves montre, en s'appuyant sur l'autorité de deux philosophes catholiques, M. Le Roy et M. Blondel, qu'il n'y a point de critère purement philosophique du miracle. Il rappelle ce qu'a écrit M. Blondel à ce sujet et qui paraît vraiment décisif : « que la philosophie, qui pécherait contre sa propre nature en niant les miracles, n'est pas moins incompétente pour les affirmer, et qu'ils sont un témoignage écrit dans une autre langue que celle dont elle est juge » (*Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*). Il n'y a donc plus, conclut-il, « qu'à recourir aux Églises ou du moins à leurs théologiens pour leur demander quels sont leurs critères de discernement (p. 237) ». Et il passe à sa quatrième étude critique.

Il établit clairement, en ce dernier essai, que la théologie positive, pas plus que la philosophie, la science et l'histoire, ne fournit des critères du miracle auxquels on puisse accorder une valeur objective :

« Ce n'est pas que les critères qui nous sont offerts par les théologiens ne soient pas nombreux : mais ce sont des critères de moralité. Cet acte est spécialement de Dieu, car il est bon, disent-ils. Est-ce à dire que les autres actes de la Providence ne le seraient pas ? Ils en sont enfin réduits à dire : cet acte est spécialement de Dieu, car il nous apparaît comme particulièrement bon ; et nous voici en plein subjectivisme. Les critères de moralité, comme les témoins de moralité, peuvent sans doute impressionner favorablement une âme déjà convaincue de la puissance miraculeuse de son Dieu, mais ils ne sauraient établir une démonstration qui contraigne l'esprit et lui fasse dire : Dieu a évidemment opéré de tels actes pour établir la vérité de telle religion ou de telle doctrine (p. 351). »

SOULLIER (NUMA). — **Vers une notion rationnelle de l'expérience religieuse : essai critique** (broch. in-8°, Genève, Société générale d'imprimerie, Pélisseraie, 18 ; 142 p.).

Dans cette brochure M. N. Soullier passe en revue et soumet à un examen critique d'un haut intérêt les théories de l'expérience religieuse proposées et soutenues de notre temps : la théorie symbolo-fidéiste d'Auguste Sabatier et de M. Ménégoz ; la théorie morale-mystique de C. Malan, de Gaston Frommel et de M. Fulliquet ; la théorie pragmatique de M. W. James ; celle des philosophes catholiques de l'action, M. Blondel, M. Le Roy, etc. Il montre très bien, en conclusion, que le même reproche d'impliquer logiquement l'agnosticisme peut être fait à ces divers systèmes, l'agnosticisme résultant : « 1° de la séparation marquée qu'ils établissent entre l'expérience religieuse

et son objet ; 2° de la distinction qu'ils postulent entre l'expérience d'ordre affectif, volitif, et son revêtement intellectuel, qui reste secondaire et dérivé (p. 130). »

« Ce n'est pas, dit-il, la simple relativité de la connaissance qui est soutenue, mais c'est l'objet et la formule de l'expérience religieuse qui se trouvent suspectés. Le scepticisme est recommandé à leur égard. C'est ainsi que M. Le Roy prétend s'en tenir à la connaissance que l'homme possède de lui-même et de sa conduite, et ne rien savoir sur Dieu et les réalités surnaturelles. C'est ainsi que Sabatier affirme l'inadéquation et le symbolisme de la connaissance religieuse. M. W. James n'opère que par un subterfuge la transformation de la proposition : *je sens l'action de Dieu en moi* en celle de *l'action de Dieu s'exerce sur moi*. S'il avait été conséquent, il s'en serait tenu à l'affirmation de ses dispositions personnelles. Enfin, ce n'est que par des inductions précipitées que G. Frommel fait sortir de l'expérience moralo-mystique le Dieu du théisme, dont le christianisme est l'épanouissement complet. Tous ces auteurs sont amenés, par la logique de leur système, à opérer une dissociation regrettable entre l'expérience religieuse et son objet (p. 131). »

Cette critique générale est, à notre sens parfaitement juste. La conclusion qu'en tire l'auteur et à laquelle nous souscrivons, c'est que l'expérience religieuse ne peut avoir un contenu précis, si elle n'est « mise franchement sous la dépendance de l'esprit, de l'idée (p. 97) », si elle n'a à son origine « un élément intellectuel qui explique et légitime les abstractions édifiées postérieurement à l'expérience (p. 132) » ; c'est qu'on ne peut demander cet élément intellectuel, sur lequel se fonde la valeur objective de la connaissance religieuse, ni à l'empirisme radical de M. W. James, ni à l'analyse kantiste des idées premières ou catégories ; c'est qu'il faut le chercher dans une doctrine qui donne à la religion un autre domaine que celui d'un noumène inconnaissable. M. N. Soullier le cherche et croit le trouver dans la *Dialectique religieuse* de M. J. J. Gourd. Nous aurions de sérieuses réserves à faire sur cette dialectique dont le mouvement aboutit à la personne divine, mais à la personne divine considérée comme le symbole de l'absolu. (Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 182-184).

TYRRELL (GEORGES). — **Suis-je catholique ? Examen de conscience d'un moderniste** (in-12, E. Nourry, Bibliothèque de critique religieuse ; 263 p.).

Dans cet écrit, le P. Tyrrell oppose, avec la belle franchise d'une haute conscience religieuse, le catholicisme *moderniste*, tel qu'il l'entend, à ce qu'il appelle le *médiévalisme*, c'est-à-dire à la conception médiévale du catholicisme, où l'Église romaine s'est arrêtée, qu'elle entend maintenir, dans laquelle elle montre et commande

de voir l'expression définitive et parfaite de la foi chrétienne.

Cette opposition est marquée avec clarté et précision en nombre de pages. Nous nous bornerons à citer le passage suivant, qui nous paraît caractéristique :

« Tandis que le Médiévaliste, avec son idée mécanistique et statique de l'infaillibilité ecclésiastique, canonise en bloc et sans distinction toute la synthèse médiévale, le Moderniste, avec son idée dynamique d'un mouvement qui, à la fin, doit immanquablement produire le bien ; avec le sentiment que la plus haute vérité humaine est encore mêlée d'erreur, que ce qu'il y a de meilleur sur la terre est toujours mélangé de quelque mal, le Moderniste ne reçoit pas toutes les décisions de l'autorité avec une adhésion sans limite ; il se méfie de l'absolutisme sous quelque forme qu'il se présente.

« Il ne considère pas l'essence du christianisme comme composée d'un ou deux principes simples, donnés dès le début et demeurant immuables sous une masse déconcertante d'adjonctions vaines ou dangereuses. Il croit, au contraire, que cette essence s'enrichit et s'organise chaque jour, éclairée par les principes vivants qui président à son développement et qui l'aident à s'assimiler ce qu'il y a de bon et de vrai dans le travail de l'esprit humain. Le christianisme n'est pas seulement le levain primitif, mais toute la masse qui a fermenté, qui s'est christianisée et qui s'est étendue d'âge en âge. Sur ce point le Moderniste est d'accord avec le Médiévaliste contre le Protestant. Mais il ne croit pas que ce travail se soit arrêté au XIII[e] siècle, et, par conséquent, il est même plus étroitement fidèle au principe catholique (p. 179). »

Il ressort du passage que l'on vient de lire que, pour le P. Tyrrell, comme pour M. Loisy, le modernisme se rattache à la théorie newmaniste du développement doctrinal chrétien et doit en être considéré comme l'extension. Cette théorie les avait éloignés, l'un et l'autre, de la Réforme du XVI[e] siècle et de l'individualisme protestant. Elle leur permettait, croyaient-ils, de rester attachés au catholicisme, où ils s'efforçaient de l'introduire et d'en faire admettre toutes les conséquences, sans se rendre compte, semble-t-il, de l'impossibilité logique résultant du principe d'infaillibilité. Il est à remarquer que le P. Tyrrell, comme l'auteur du célèbre petit livre sur l'*Évangile et l'Église*[1], tient que cette théorie doit être appliquée à toute l'histoire du christianisme, même aux sources de cette histoire, c'est-à-dire aux écrits du Nouveau Testament. « Le moderniste, dit-il, voit clairement ce que les hommes de la Réforme pouvaient à peine distinguer à la lueur vacillante du flambeau de l'histoire, c'est qu'on a semé l'ivraie presque en même temps que le froment, qu'ivraie et froment ont poussé ensemble dans les temps apostoliques, depuis les premières et pieuses interpolations des textes de l'Évan-

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1903, p. 226.

gile ; qu'il y a eu développement presque simultané des bons et des mauvais principes, des vérités et des erreurs, du ferment de l'Évangile et du ferment de l'hypocrisie (p. 180). »

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

FOUILLÉE (Alfred). — **Le socialisme et la sociologie réformiste** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; VIII-409 p.).

L'objet de cet ouvrage est de montrer que la *sociologie réformiste*, telle que l'entend M. Fouillée, c'est-à-dire fondée sur l'idée d'*organisme contractuel* et sur celle de *justice réparative*, s'élève au-dessus des deux systèmes adverses de l'individualisme et du collectivisme, dont elle réunit les vérités en une large synthèse. Il est divisé en quatre livres : I. *Sociologie et morale du socialisme ;* II. *La justice et l'utilité sociale dans la production selon le socialisme ;* III. *La justice sociale dans la distribution selon le collectivisme ;* IV. *La justice dans la consommation selon le communisme.*

Les divers chapitres dont se composent ces quatre livres sont tous du plus haut intérêt. Ils renferment une critique remarquable et, selon nous, décisive du socialisme. Nous y retrouvons, développées avec talent, des vues que nous avons eu plus d'une fois l'occasion d'indiquer dans les notices de l'*Année philosophique :* notamment, sur la liberté économique considérée comme fondement nécessaire des libertés de l'ordre intellectuel et moral (p. 182, note) [1] ; sur la nécessité de recourir, même en régime socialiste, à la loi d'offre et de demande (p. 329) [2] : enfin et surtout sur la mesure de la valeur (p. 325 et suiv.) [3]. Nous citerons le passage suivant qui nous paraît caractéristique :

« La vraie mesure de la valeur, pour le psychologue et le sociologue, ce n'est ni la durée du travail, ni même son intensité (ce qui serait plus logique, mais difficile à apprécier sans un dynamomètre mental), ni même sa *pénibilité*; c'est (puisque nous sommes en pleins barbarismes) la *désirabilité* des produits qui se traduit par le désir

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 251, et l'*Année philosophique* de 1904, p. 249.

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1898, p. 273.

3. Voyez l'*Année philosophique* de 1891, p. 318 ; celle de 1892, p. 202 ; celle de 1896, p. 274 et 275 ; celle de 1897, p. 250 ; celle de 1898, p. 255 ; celle de 1904, p. 270 et suiv.

effectif de se les procurer et par la concurrence des divers désirs au sein d'une même société. Le travail mental, en particulier, *vaut* selon le désir *mental* qu'inspirent ses productions : il vaut selon les besoins intellectuels, esthétiques et moraux dont il procure la satisfaction : il vaut aussi selon ses résultats matériels et selon les besoins matériels qu'il peut satisfaire, mais ce dernier aspect est loin d'être tout. Ce sont, en définitive, l'intensité relative et l'accord final des désirs et idées qui déterminent la valeur. Si personne ne désire vous lire et n'attache aucune importance aux idées philosophiques ou scientifiques, vous aurez beau publier des livres de philosophie et de sciences, leur valeur sera nulle au point de vue économique. Ajoutons que, grâce à l'accord final des désirs, la valeur constitue un accord final des volontés, un contrat plus ou moins implicite, qui devient explicite dans le contrat de vente et d'achat (p. 238). »

Ainsi, selon M. Fouillée, la valeur naît du désir et se détermine par l'accord des désirs, d'où résulte l'échange. Il est inutile de dire que nous souscrivons et applaudissons à cette définition psychologique de la valeur par la *désirabilité*. Mais nous ferons remarquer qu'elle est radicalement opposée aux idées maîtresses du socialisme collectiviste ; qu'elle oblige à repousser comme chimérique la *justice sociale* que ces idées prétendent apporter au monde ; qu'elle est, en réalité, la base même, très solide, de l'individualisme économique ; qu'il semble donc impossible de réunir les vérités de ces deux systèmes adverses, l'individualisme et le collectivisme, en une large synthèse sociologique, à moins que l'on ne donne au mot *collectivisme* un sens général et imprécis, très différent de celui où il est entendu de notre temps, d'après la théorie socialiste de la valeur.

LECLÈRE (ALBERT). — **L'éducation morale rationnelle**, avec préface par M. *L. Luzzati* (in-12, Hachette ; XII-291 p.).

L'auteur a demandé une préface à M. Luzzatti, professeur à l'Université de Rome. Dans cette préface, M. Luzzatti insiste sur une idée très curieuse de M. Leclère : « faire le citoyen mutualiste dès l'école », l'exercer à pratiquer la prévoyance dès l'école primaire. Ce n'est vraisemblablement pas chose faite en Italie. Cela commence chez nous. Mme Pauline Kergomard va dans une école maternelle et interroge une jeune gamine : « Si l'on te donnait deux sous, qu'en ferais-tu ? » Neuf fois sur dix, elle obtient la réponse : « J'irais les porter à la caisse d'épargne. » De quoi l'inspectrice se fâche et l'on comprend qu'elle se fâche, à moins que le premier devoir de l'éducateur envers l'enfant ne consiste à lui désapprendre la générosité. Et quand on nous objecterait que la générosité de l'enfant commence et s'arrête à sa petite personne, ce serait le cas ou jamais de se demander s'il faut la décourager. Ne vous y trompez pas : pour être égoïste, cette générosité mérite son nom, car elle est le commence-

ment de la générosité véritable. Ce n'est pas à dire que je sois ennemi de la » mutualité scolaire ». Mais je la comprends autrement que M. Luzzatti.

Cette préface, dont le livre aurait bien pu se passer et qui jette sur l'idée du livre des clartés à côté, n'empêche point l'ouvrage de M. Leclère d'être excellent à bien des égards. Je l'ai lu avec plaisir, intérêt et profit. J'en recommande la lecture à tous ceux qui enseignent les « Sciences de l'Education ». Les chapitres quatrième, cinquième et sixième sur la part de la famille dans l'éducation, celle de l'école, sur la manière d'enseigner « éducativement » les lettres et l'histoire, sont pensés avec force et non sans originalité. Je sais bien que le problème dont on se préoccupe, c'est de confier au maître une partie des tâches qui reviennent, de droit, et même par devoir, à la famille. Les enfants de nos écoles primaires ont des parents : il n'est pas sûr qu'ils aient une famille : le principal « agent de moralisation » leur manque. Et rien ne remplace cet agent là où il fait défaut. C'est la thèse de M. Leclère. Pour n'avoir rien de rassurant j'ai bien peur qu'elle ne soit vraie, qu'elle ne soit la vraie. La discipline domestique a ses inévitables moments de détente et l'enfant peut jouer chez lui, sans « être en récréation ». Ajoutons que, le plus ordinairement, l'enfant se sent aimé par qui lui commande. S'il désobéit et que le châtiment soit sévère, l'heure du pardon arrive, heure de « rentrée en grâce » avec son cortège d'émotions apaisantes et bienfaisantes. Et le « perfectionnement personnel » de l'enfant y gagne. L'école enseignera d'autres vertus : les vertus sociales. Or s'il n'était d'autres vertus que celles-ci, la Vie, selon M. Leclère, serait impraticable, car « il n'y a que les âmes très fortement trempées, très disciplinées en leur for intérieur, très rompues à la pratique des vertus individuelles qui soient capables de l'effort social » (p. 42).

Le rôle de la famille est de rendre l'enfant « sobre, pur, doux, modeste, probe, sincère, actif. « Si la famille ne s'acquitte point de ce rôle, l'instituteur n'y réussira pas. Le plus « paternel « des instituteurs doit rester un maître. Un maître n'est pas un père. Et ce n'est point de la même façon que s'exerce l'action pédagogique dans la famille et à l'école. Peut-être d'ailleurs ferait-on bien de se demander ce qu'est une « action pédagogique », au sens propre du terme. J'inclinerais à penser qu'il faut laisser cette expression au vocabulaire de l'école et, quand il s'agit de la famille, parler simplement d' « action éducative »... Je demande pardon à l'auteur pour les choses que je lui fais dire. En vérité, il n'a rien dit de tout ceci, mais il n'a rien dit qui ne le suggère.

Je relève dans le cinquième chapitre (p. 60) un excellent passage où M. Leclère tente de limiter l'intervention des pouvoirs publics en matière d'éducation morale. Il n'admet qu'un enseignement commandé par l'État, à savoir un enseignement « de forme juri-

dique ». Je ne sais si le vœu est réalisable. Il mérite d'être examiné. Strictement parlant l'instituteur est coupable, s'il prêche un genre de conduite qui va contre le respect des lois. J'hésite à penser que les cas de ce genre soient les seuls où il y ait lieu de le réprimander, même au seul nom de l'État. Et puis j'aurais aimé que l'auteur éclairât sa pensée par des exemples, ce qui ne paraît être ni de son goût, ni dans ses habitudes. — Je n'en loue pas moins son ouvrage et je demande pour lui une récompense du genre de celles qu'on réserve aux ouvrages « utiles aux mœurs ». L. D.

LEROY (Eugène). — **Equisses de Morale et de Sociologie** (in-12, H. Paulin : 175 p.).

Ce livre est une sorte de catéchisme. J'entends que les affirmations y sont alignées, puis illustrées, au moyen de citations bien choisies. C'est donc un livre de lecture courante et non un livre de doctrine. Il est de plus animé d'un excellent esprit. L'idée de solidarité y tient une grande place. L'auteur, paraît-il, se réclame de la méthode scientifique. Je ne m'oppose point à cette revendication, s'il y tient. A mon avis, il ferait mieux de n'y point tenir. L'idée de morale scientifique pourrait bien être de ces idées qui se creusent au fur et à mesure que l'on s'y attache, et, en se creusant, s'obscurcissent. Nous distinguions naguère entre ce qui est « scientifique » et ce qui est simplement « scientificoïde ». Cette distinction manque de sérieux, nous a-t-on dit. J'y consens pourvu que l'on ne prenne point trop au sérieux ceux qui la rejettent, ni les motifs qu'ils se donnent pour la rejeter. L. D.

LÉVY-BRUHL (L.). — **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 455 p.).

Ce volume très intéressant fait partie des « travaux de l'*Année sociologique* publiés sous la direction de M. Durkheim ». Il est en effet rigoureusement conçu d'après la méthode et les principes dont M. Durkheim s'est fait, en France, le protagoniste et presque l'apôtre. Sa thèse est qu'il faut rompre avec l'hypothèse, admise comme un postulat, que l'esprit humain est toujours et partout semblable à lui-même, — qu'il y a des types de mentalité absolument différents, — que les primitifs ne perçoivent rien comme nous, et que l'orientation propre de leur perception tient à la prédominance des éléments mystiques. Les liaisons, étranges pour nous, qu'il y a entre les représentations collectives des primitifs ne s'expliquent pas par la simple association des idées ni par un usage puéril du principe de causalité. Elles « dépendent d'une loi générale, fondement commun de ces rapports mystiques que la mentalité des primitifs appréhende

si souvent entre les êtres et les objets ». Tous ces rapports, « sous des formes et à des degrés divers, impliquent une participation entre les êtres ou les objets liés dans une représentation collective ». D'après cette loi de participation, dans les représentations collectives de cette mentalité, « les objets, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où ils sont » (p. 76-77). C'est là la caractéristique de la mentalité que M. Lévy-Bruhl appelle « prélogique ». Il essaie de la dégager des opérations de cette mentalité (mémoire, abstraction, généralisation, classification) (p. 111-150) ; il la suit dans les langues que parlent les primitifs (p. 151-203), dans leurs systèmes de numération (p. 204-257), dans leurs institutions et cérémonies, chasse, pêche, guerre, action sur l'ordre naturel (p. 261-304), dans leurs croyances et pratiques relatives à la maladie, à la naissance, à la mort, à la divination (p. 305-421). L'auteur étudie ensuite le passage à des types supérieurs de mentalité. Dans les sociétés du type le plus bas, les participations sont senties plutôt que représentées ; dans les sociétés plus avancées, les participations tendent à être représentées et l'action de ce que nous nommons la logique fait son apparition. L'imperméabilité à l'expérience, qui est le trait essentiel de la mentalité mystique du primitif, diminue au fur et à mesure que l'absurdité logique est mieux sentie. Mais la mentalité prélogique a des survivances et elle n'est jamais entièrement supplantée par la pensée logique (p. 425-455).

L'ouvrage de M. Lévy-Bruhl est une admirable description de cette loi de participation. Cette tournure d'esprit des non-civilisés n'était pas inconnue ; mais l'auteur l'a mise en lumière avec un soin et une précision qui font de son livre une œuvre vraiment originale et utile. Nous ne disons pas qu'il a prouvé que cette tournure d'esprit ne peut s'expliquer par la psychologie individuelle et qu'elle suppose et manifeste une mentalité différente de la nôtre. L'identité foncière de l'esprit humain n'est pas, à proprement parler, un postulat ; c'est une hypothèse, dont il reste à voir si elle est confirmée ou non par l'étude des faits. L'école sociologique a bien l'air de poser comme un postulat l'élimination du facteur individuel dans l'analyse des phénomènes sociaux ; nous pensons que ce n'est qu'une hypothèse fort contestable. Ce que nous reprochons aux partisans de cette seconde hypothèse, c'est de réfuter la première en ayant l'air de croire que les tenants de celle-ci veulent expliquer les représentations collectives par le seul mécanisme des fonctions mentales observées chez l'individu isolé. Les lois de l'imitation font partie de la psychologie individuelle et leur jeu peut fort bien expliquer comment des jugements et des impératifs, individuels à l'origine, devien-

nent communs aux membres du même groupe, c'est-à-dire deviennent des jugements et des impératifs sociaux.

NOVICOW (J.). — **La critique du darwinisme social** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 406 p.).

M. Novicow désigne sous le nom de *darwinisme social* la doctrine qui considère la guerre, c'est-à-dire l'homicide collectif, comme la cause des progrès du genre humain. Son ouvrage a pour objet de combattre cette doctrine, en montrant les erreurs qu'elle renferme. Il est divisé en trois livres, d'après la nature de ces erreurs : I. *Erreurs de l'ordre biologique ;* II. *Erreurs générales de l'ordre sociologique* ; III. *Erreurs spéciales de l'ordre sociologique.*

Tous les chapitres dont se composent ces trois livres méritent l'attention des sociologues. Nous tenons à signaler, en raison de leur importance : dans le premier livre, le chapitre V (*La lutte confondue avec l'extermination des semblables*) et le chapitre VI (*La lutte confondue avec la mort totale des semblables*) ; dans le livre II, le chapitre VIII (*Méconnaissance du phénomène de l'association*) ; dans le chapitre XX (*L'homicide collectif et la science*). Ce dernier contient sur la lutte des classes un jugement fort bien motivé et auquel nous souscrivons et applaudissons :

« Cette prétendue lutte des classes est un pur fantôme. Il ne peut pas y avoir de classes économiques, parce que *classe* est un terme uniquement politique, désignant un ensemble de citoyens possédant certains droits que les autres citoyens ne possèdent pas. Mais ces droits ne peuvent être établis que par la loi. Les nobles, en France, formaient une classe avant 1789. Dans le domaine économique, rien de pareil. Tout individu, chaque jour et même plusieurs fois par jour, peut passer de la condition de salarié à celle de capitaliste. En second lieu, il ne peut y avoir de classes économiques parce que le mode du travail et la richesse ne suivent pas une marche parallèle. Il y a des prolétaires riches et des capitalistes pauvres... Comme il ne peut pas y avoir de classes économiques, il ne peut pas y avoir de lutte entre des classes qui n'existent pas. Les furieuses batailles que se livrent maintenant les patrons et les ouvriers se passent, en réalité, entre certains ensembles d'individus déterminés, et nullement entre des classes ayant une existence réelle. De plus, ces luttes ne s'accomplissent nullement en vertu des lois universelles de la nature ; elles s'accomplissent uniquement en vertu de l'ignorance des hommes. La prétendue lutte des classes n'est pas plus nécessaire pour la prospérité des ouvriers que les guerres entre la France et l'Angleterre, poursuivies pendant sept siècles, n'étaient nécessaires pour la prospérité de ces deux pays (p. 390). »

PARODI (D.). — **Traditionalisme et Démocratie** (in-12, Colin ; 324 p.).

M. D. Parodi constate que deux philosophies politiques sont aujourd'hui en présence et en lutte, deux philosophies politiques que « l'on pourrait, dit-il, appeler, et faute de mots meilleurs, l'esprit traditionnaliste et l'esprit rationaliste, la politique du fait et la politique de l'idée (p. 3) ». Son livre est consacré à l'examen de ces deux politiques. Il est naturellement divisé en deux parties : I. *Le traditionalisme contemporain* ; II. *Les principes démocratiques.*

La première partie contient une critique aussi fine et aussi spirituelle que judicieuse et forte des affirmations et tendances diverses qui constituent la politique du fait et auxquelles s'applique très naturellement le terme général de *traditionalisme*, parce que, pour tous ceux qui opposent au rationalisme démocratique une morale et une politique fondées sur la constatation des faits, « la *tradition* est par excellence le *fait* social, dans sa réalité positive, dans sa souplesse et son efficacité naturelles (p. 7) ».

M. Parodi montre les origines de cette doctrine de réaction dans le positivisme comtiste et dans l'influence exercée sur les esprits vers la fin du XIXe siècle par les ouvrages de Renan et de Taine. Il en suit l'évolution dans les écrits de Brunetière, dans ceux de M. Paul Bourget, de M. Maurice Barrès, de M. Charles Maurras, etc. Cette étude du traditionalisme contemporain est exacte, précise, complète, admirablement impartiale. Elle en fait très bien voir les sophismes et les contradictions. C'est un travail qu'il faut tenir pour définitif, l'auteur disant sur le sujet tout ce qui est nécessaire, et le disant en excellents termes.

M. Parodi établit clairement l'inconsistance de toute politique qui prétend s'appuyer uniquement sur la sociologie, envisagée comme science positive et expérimentale des faits sociaux :

« Non pas seulement, dit-il, parce qu'une technique fondée sur des lois scientifiquement établies suppose la science faite, ou du moins en pleine possession déjà et de ses méthodes et de ses résultats essentiels, ce qui n'est pas évidemment et de longtemps ne sera pas le cas de la sociologie. Non pas seulement non plus parce que dans l'infinie complexité des données de l'histoire, il est bien difficile de déterminer les faits significatifs sans se guider d'après quelque critère, sous-entendu et inconscient, s'il n'est avoué et justifié. — Mais encore, parce qu'il nous semble que la science sociale ne pourra jamais qu'analyser les divers courants sociaux, en déterminer les lois, en prédire tout au plus le sens à venir : mais sans fournir de principe directeur à l'action, de fin obligatoire ou attirante à l'homme qui hésite et veut agir, sans lui donner, à elle seule, des raisons de les vouloir ou de les repousser. Bon gré mal gré, il faut alors superposer à la constatation positive des faits une théorie, telle quelle, du bien ou de l'ordre, ou du juste ; — théorie qui, sans doute, doit s'ins-

pirer des faits, passés ou présents, s'appuyer sur eux, mais qui doit aussi en tout état de cause, les dépasser, puisqu'elle a pour office propre de les juger (p. 106). »

Nous devons signaler le chapitre III de la seconde partie, où l'auteur repousse avec toute raison la thèse soutenue par M. Faguet sur la contradiction qui existerait entre l'égalité et la liberté et où, niant la réalité de cette contradiction, il en explique sans peine l'apparence par « la difficulté des applications pratiques, toujours plus ou moins hésitantes et oscillant entre des excès contraires (p. 263) ».

SULLY PRUDHOMME. — **Le lien social**, publié d'après les manuscrits posthumes de l'auteur, avec une préface et une introduction par *C. Hémon* (in-8°. F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; XIX-230 p.).

L'idée générale développée dans cet ouvrage posthume est que la société peut rigoureusement se définir : *la possession de l'homme par l'homme organisée.* Le poète-philosophe explique cette définition qui semble paradoxale :

« L'homme, dit-il, trouve dans son semblable, comme dans tous les êtres extérieurs, un objet qui l'attire et lui résiste, et dont il doit acheter l'utilité par des efforts, par du travail. Il veut le conquérir aussi, faire de lui son bien, le mettre dans sa puissance, enfin l'*avoir en sa possession* pour jouir de sa compagnie ou profiter de son travail, se faire aimer ou obéir de lui, se l'associer ou l'exploiter (p. 58). »

Entendue en ce sens général, la possession de l'homme peut être regardée de différentes manières, d'après les ressorts mis en jeu pour l'établir et l'assurer. Elle ne s'effectue que par la conformité des volontés, c'est-à-dire par le consentement. Le consentement est obtenu, soit par *force*, soit par *ascendant*, soit par *voie rationnelle*, soit par *voie sympathique*. En d'autres termes, il est ou *violenté*, ou *dominé*, ou *sollicité*, ou *plein* et *parfait*. La différence des caractères que présente le consentement explique celle des régimes sociaux ou modes généraux d'organisation de la possession de l'homme par l'homme. On peut donc distinguer quatre régimes sociaux : 1° *le régime de la violence* ; 2° *le régime de l'ascendant* ; 3° *le régime de la critique ou de la raison* ; 4° *le régime de la conciliation ou de l'amour.*

Il faut lire les chapitres, très intéressants pour le psychologue et le moraliste, où sont exposés en excellents termes ces quatre régimes sociaux.

Nous citerons le passage suivant sur le régime de la conciliation ou de l'amour:

« L'amour consiste dans l'intention persistante de créer du bonheur, de rendre heureux. S'il est nécessaire de se sacrifier pour l'humanité, l'amour opère ce sacrifice, mais il n'exige pas qu'en s'oubliant on oublie les lois suprêmes de la raison et l'application du sacrifice :

son opportunité, son efficacité doivent être aussi soigneusement examinées que toute autre détermination de la volonté. Dès qu'il faut approprier un acte à un but, la raison est la seule conseillère légitime et sage. Comme il y a l'intérêt bien entendu, il y a le dévouement bien entendu. Le véritable rôle de l'amour est de faciliter l'application de la justice; en effet, le droit n'est pas toujours évident, il est souvent fort difficile à démêler; la raison alors, à moins de faire un déni de justice, est obligée d'être injuste, faute de pouvoir instruire assez complètement le procès; or, le seul moyen que nous ayons d'être injuste sans nuire, c'est d'être bon, c'est-à-dire de faire une concession assez large pour que l'erreur de la sentence ne puisse léser que nous. C'est cet esprit de bienveillance que notre procédure essaie de substituer à la revendication inflexible du droit quand elle invite les partis aux préliminaires de conciliation (p. 175). »

On ne saurait mieux, nous semble-t-il, faire comprendre, en même temps que la subordination nécessaire de l'amour et du dévouement à la raison et à la justice, la place et le rôle nécessaires — souvent méconnus ou insuffisamment reconnus, — de la bienveillance, de la bonté, de la charité, de l'amour dans la morale de la raison et du droit.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, ESTHÉTIQUE ET CRITIQUE

BARUZI (Jean). — **Leibniz**, avec de nombreux textes inédits (in-12, Bloud ; 384 p.).

L'objet de cet ouvrage est de faire connaître les idées religieuses de Leibniz, en mettant sous les yeux du lecteur des textes inédits qui s'y rapportent. Ces textes, que M. Baruzi a soin de rapprocher de ceux qui traitent des mêmes matières dans les autres écrits du philosophe, sont du plus haut intérêt. Nous devons signaler particulièrement les textes relatifs à l'union religieuse (p. 166-214); à la transsubstantiation (p. 248-262) ; aux peines éternelles (p. 264-266) ; à la vie mystique (p. 327-381). Nous nous bornerons à citer deux ou trois passages curieux et caractéristiques.

Voici d'abord quelques lignes d'une lettre inédite de Leibniz à Reuschenberg (27 septembre 1702) sur l'autorité de l'Église :

« Quand toute l'Église se serait soulevée ou se soulèverait contre Copernic ou Galilée, elle aurait tort. Un homme exact, qui fait des recherches avec soin, est plus croyable que tout un monde d'ignorants qui ne traitent que superficiellement des matières difficiles. Et si quelqu'un répond que la question du système de Copernic

n'est pas du ressort de l'Église : je répliquerai qu'une infinité d'autres questions, qu'on veut faire décider à l'Église, ne sont guère moins philosophiques et de fait ou historiques, et par conséquent non sujettes à de telles décisions (p. 186). »

Dans une lettre inédite au landgrave de Hessen-Rheinfels, Leibniz blâme la facilité avec laquelle on se prononce sur la damnation éternelle :

« M. Arnauld trouve étrange que tant de milliers de païens n'aient pas été damnés,... et moi, je le trouverais bien plus étrange s'ils l'eussent été. Je ne sais pourquoi nous prenons tant de plaisir à croire les gens damnés. N'y a-t-il pas un peu de vanité et de la corruption du cœur humain qui trouve une joie secrète dans les maux d'autrui, en s'élevant au-dessus de tant de gens qu'on croit misérables ? » (p. 264).

La même idée est exprimée dans une lettre inédite à Philippe Naude (29 octobre 1707) :

« Je suis très persuadé que c'est blesser la justice de Dieu que de croire, par exemple, que les enfants morts sans baptême, et des hommes vivant moralement bien, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus-Christ, sont damnés éternellement pour cela. Aussi ces sortes de dogmes déraisonnables n'ont ils aucun fondement dans la Sainte Écriture, et rien n'est plus propre à décrier le christianisme que de les soutenir (p. 265). »

Dans un fragment inédit qui mérite l'attention, Leibniz montre dans la raison « le principe d'une religion universelle et parfaite qu'on peut appeler avec justice la Loi de la nature ». Il fait remarquer les inconvénients auxquels sont sujettes « les religions qui consistent en faits et en rites, et contiennent quoi que ce soit où la réflexion ou l'observation ne peut pas atteindre ». « Un homme, dit-il, pourrait être privé de toute conversation et de toute lecture, et par conséquent de tout ce qui en dépend. Ainsi, si sa religion dépendait des livres, le livre étant perdu, elle se perdrait aussi lorsqu'elle n'est pas fondée en raison. Car en cas qu'elle y est fondée, elle ne saurait jamais périr entièrement, et, quoiqu'elle pourrait être corrompue, il y aurait toujours moyen de la ressusciter (p. 354). »

Leibniz n'était nullement opposé aux dogmes traditionnels du christianisme ; il cherchait et montrait volontiers ce qu'ils avaient de conforme à la raison. Il se plaisait à dire — ce qui d'ailleurs était vrai, — que sa notion du corps pouvait s'accorder avec le dogme de la présence réelle, tandis que celle de Descartes ne le pouvait pas (p. 254 et 261). Mais avec quelle force il s'élevait contre la persécution religieuse, on peut le voir en lisant sa lettre au landgrave de Hessen-Rheinfels (p. 209) et sa lettre au maréchal de Villars (p. 210).

BRÉHIER (ÉMILE). — **Philon ; commentaire allégorique des saintes lois après l'œuvre des six jours**, texte grec, traduction française, introduction et index (in-12. A. Picard ; XXXVIII-330 p.).

M. E. Bréhier nous donne, en ce volume, le texte grec et la traduction française des trois livres des *Allégories des lois*, lesquels constituent les trois premiers traités du commentaire allégorique de la Genèse par Philon. L'ouvrage est précédé d'une Introduction qui contient, avec quelques pages sur la vie de Philon, l'analyse de ces trois traités. Dans cette analyse fort intéressante, M. Bréhier, qui a fait une étude approfondie du philonisme (voy. l'*Année philosophique* de 1908, p. 267), indique la nature et l'origine des principaux thèmes philosophiques où Philon a puisé son inspiration dans les *Allégories des lois*. Ces thèmes philosophiques sont :

« 1° Une théorie du monde intelligible dont les deux traits principaux sont : d'abord la séparation radicale des idées les unes des autres (on reconnaît ce principe dans l'application qu'il en fait à l'idée de l'intelligence et à l'idée de la sensation) ; ensuite les idées, par leur contenu, se trouvent être exclusivement celles des puissances de l'âme (intelligence, sensation, passion), de leurs objets et des diverses vertus, donc un monde intelligible en quelque sorte moral.

« 2° Une théorie de l'âme humaine et de ses parties. Si l'inspiration générale en est stoïcienne, d'autres influences viennent pourtant se croiser avec celle-là. Si on ne considère que la théorie de la sensation, l'intelligence y a toutes les caractéristiques de l'ἡγεμονικόν stoïcien. Il n'en est pas ainsi si l'on envisage la théorie des passions. D'abord le rapport de la passion à la raison est conçu : 1° suivant une influence péripatéticienne : la passion, comme la sensation, est une alliée de l'intelligence, qui joue un rôle nécessaire ; 2° suivant le stoïcisme rigoureux, la passion est chose mauvaise en soi et toujours ennemie de l'intelligence. Dans la théorie des passions, prises en elles-mêmes, on peut encore distinguer deux influences : d'une part, il fait du plaisir, comme les stoïciens, une espèce de la passion ; d'autre part, et cette influence est en général dominante ici, il fait du plaisir, suivant la théorie cynique, le fondement de toutes les autres passions. Il ne faut pas attribuer une grande importance à la théorie platonicienne de l'âme qu'il n'introduit par deux fois que comme prologue à une classification des vertus et à une classification des passions, dont le développement n'est plus du tout d'inspiration platonicienne.

« 3° Une théorie du progrès moral, issue des idées cynico-stoïciennes, qui se manifeste aussi chez Musonius et Sénèque. Elle consiste à envisager le rapport de l'âme soit à la passion soit à la vertu, non pas d'une manière univoque, mais en suivant les diverses étapes du progrès moral. Il en distingue ordinairement trois : le méchant qui est dans les passions, l'homme en progrès qui possède

les vertus partielles et la modération dans les passions, l'être parfait qui a la vertu et l'apathie complète ; entre le premier et le second stade, il intercale une fois celui du débutant dans la vie morale (p. xxxv et suiv.). »

CALAS (Théophile). — **Schopenhauer. pessimisme-athéisme.** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie J. Granié ; 174 p.).

Cette thèse de baccalauréat en théologie contient sur le doctrine de Schopenhauer des réflexions qui nous paraissent très intéressantes et très dignes d'attention. M. Th. Calas montre très bien que cette doctrine manque de cohérence logique. Il cite un passage curieux des *Parerga*, où Schopenhauer « abandonne son pessimisme et s'élève par là-même à une conception plus ou moins religieuse de l'univers (p. 164) », où « la volonté qui n'est et ne peut être pour lui qu'une force aveugle et inconsciente, se révèle néanmoins, d'autre part, comme une bienfaisante Providence (p. 166) ».

Le système de Schopenhauer présente une autre contradiction que signale avec raison M. Th. Calas : celle qui existe entre l'esthétique platonicienne du philosophe et sa conception de la chose en soi. Que devient le pessimisme, si l'intelligence peut être à certains moments et dans une certaine mesure affranchie de la volonté et de la douleur : « Nous retenons ici la déclaration de notre philosophe : l'émotion artistique est un fait ; il y a une libération momentanée de la douleur, un apaisement passager. Chacun de nous, à des degrés divers, est accessible à ce bonheur. Que maintenant Schopenhauer interprète ce qu'il considère comme un miracle, à savoir cette soudaine irruption de la joie dans notre monde de ténèbres ; qu'il l'interprète, dis-je, par le fait que la volonté, qui est douleur, s'évanouit pour faire place au pur objet de connaissance : cela nous importe peu ! En tout état de cause, le pessimisme absolu est infirmé (p. 45). »

La contradiction dont il s'agit nous suggère une remarque qui a peut-être son importance. Il semble que la métaphysique schopenhauérienne du beau, qui admet une connaissance pure, affranchie de ce que le philosophe appelle la *volonté*, c'est-à-dire des fins passionnelles de l'individu, conduit assez logiquement à une morale qui ne serait pas bien éloignée de celle de Kant ; à une morale fondée sur des sentiments qui, liés à la connaissance pure, seraient très différents des mobiles égoïstes : à une morale qui soumettrait la volonté, en donnant à ce mot un sens nouveau, à la connaissance pure et affranchie de l'égoïsme.

La conclusion de M. Th. Calas sur l'œuvre de Schopenhauer est « qu'elle peut contribuer à l'épanouissement des sentiments religieux et susciter des conceptions où le divin aura sa place (p. 168) ».

CARLYLE (THOMAS). — **Nouveaux essais choisis de Critique et de Morale**, trad. de l'anglais avec une introduction par *Edmond Barthélemy* (in-12, *Mercure de France*; XLVIII-328 p.).

Les *Essais* de Carlyle qui forment cette seconde série[1] sont au nombre six : I. *Du genre biographique ;* II. *Voltaire ;* III. *Diderot ;* IV. *Gœthe :* V. *Novalis ;* VI. *Identité de la force et du droit.* Dans un court *Avertissement*, le traducteur français les présente au public en quelques mots où il explique le choix qu'il en a fait où l'on peut voir le grand intérêt qu'ils offrent au lecteur :

« Un des thèmes essentiels de la critique littéraire de Carlyle, le thème à vrai dire auquel cette critique doit sa valeur historique, est l'opposition, la comparaison de la pensée française et de la pensée germanique durant leur période classique.

« Nous nous sommes surtout préoccupé, dans la composition de ce nouveau choix, de bien mettre en évidence ce thème critique dont le développement a été, pour Carlyle, l'occasion de ses principaux aperçus sur l'état intellectuel de l'Europe avant et après la Révolution. La connaissance de cette période capitale de l'histoire des idées ne sera jamais trop grande. A cet égard, les *Essais* sur *Voltaire* et *Gœthe* donnent l'opposition de deux formes d'esprit : les études sur *Diderot* et *Novalis* marquent le contraste de deux qualités de sensibilité.

« Dans l'*Essai* sur le *Genre biographique*, se manifeste particulièrement le sens psychologique qui vivifie toute la critique de Carlyle.

« Enfin, l'on aura, avec le morceau final sur l'*Identité de la force et du droit*, l'abrégé des idées de Carlyle sur cette morale, dont certains sophismes sentimentaux de l'heure présente aident singulièrement à apprécier les vertus positives (p. XLVII). »

Parmi ces *Nouveaux Essais*, nous tenons à signaler particulièrement celui qui est consacré à Voltaire. Carlyle y exprime sur le caractère et l'esprit de Voltaire un jugement fortement motivé, auquel on ne peut guère, nous semble-t-il, refuser son assentiment. Nous citerons le passage suivant :

« Sans nul doute, Voltaire aimait la vérité ; sans nul doute il se sentait obscurément l'avocat de la vérité ; bien plus, nous ne sachions pas qu'il ait jamais encore, dans un seul cas, été convaincu d'avoir sciemment dénaturé sa croyance : d'avoir prononcé dans toutes ses controverses une fausseté voulue. Et cet éloge négatif ne semble pas tout à fait insignifiant, car il serait grandement à désirer que même les meilleurs d'entre ses adversaires les mieux intentionnés l'aient toujours mérité. Cependant, cet amour de la vérité n'est point ce profond amour infini qui convient à un philosophe ; que maints âges ont

1. M. E. Barthélemy avait traduit et publié en 1907 une première série d'*Essais de critique et de morale* de Th. Carlyle. Nous avons parlé de ce volume dans l'*Année philosophique* de 1907, p. 261.

été assez heureux pour voir ; dont son époque même avait encore quelques exemples. C'est un amour bien inférieur, pouvons-nous dire, à celui de ce pauvre Jean-Jacques, demi-sage, demi-maniaque comme il était ; c'est plus un calcul prudent qu'une passion. Voltaire aima la vérité, mais surtout quand elle triompha : nous n'avons pas d'exemple qu'il ait combattu pour une vérité tout à fait découronnée et rejetée (p. 45). »

CHEVRILLON (André). — La Pensée de Ruskin (in-12, Hachette : IX-308 p.).

On fera bien de lire d'abord l'étude de F. Harrison. Les faits de la vie de Ruskin sont d'une connaissance indispensable, à qui veut comprendre cette âme si complexe et, dans sa complexité, si étrangement impénétrable à nous autres Français, non parce que nous sommes du pays de France, mais parce que l'âme latine a laissé sur la nôtre d'ineffaçables empreintes. Pour pénétrer dans l'âme d'un Ruskin, et pour nous la rendre moins invinciblement impénétrable, il fallait être ce qu'est André Chevrillon, très au courant de la vie anglaise et dans ses dehors et dans son intimité ; très artiste aussi, accessible aux impressions d'ensemble et au retentissement du détail sur l'ensemble — et par-dessus tout très épris de son héros. Car Ruskin, au sens « carlylien » du terme, est un des héros du siècle.

M. André Chevrillon a fait la part du milieu où vécut Ruskin et des changements survenus dans les conditions d'existence du peuple anglais vers le milieu du dernier siècle. En 19 pages, l'*Angleterre de Ruskin* se dresse devant nous, une Angleterre dont le sol « s'était couvert de cendres et de scories, où l'azur du ciel s'était mué en buées de plomb autour des énormes manufactures... » (p. 2). L'âme anglaise en était profondément atteinte jusqu'à menacer de s'éteindre. L'homme allait-il pouvoir vraiment *vivre ?* « Sous la domination des machines, la société elle-même se transformait en machine réglée par un jeu de forces insensibles, par une impitoyable loi d'airain dont on démontrait aux pauvres la fatale nécessité, en les invitant au nom de la science et de la logique à se laisser broyer... (p. 3). » Et c'est pourquoi Ruskin en vrai prophète, comme un Disraeli, comme un Tennyson, marcha dans le sillon de Carlyle, « le plus profond voyant de l'Angleterre au XIXe siècle », ou plutôt gravita dans son orbite (p. 14). Il eut horreur d'une âme démocratique « tombée au caprice, d'un peuple dissocié qui tombe à l'anarchie », réactionnaire bien plus que Carlyle et socialiste pourtant avec plus de précision (p. 17).

On voudrait que ce tableau de l'Angleterre menacée de dégénérescence par les effets d'une loi de progrès et sauvée de cette dégénérescence par l'action tutélaire de ses écrivains et de ses traditions aristocratiques se prolongeât presque pendant tout le livre. Mais

alors, c'eût été un autre livre « et nous y aurions étrangement perdu. C'est à la pensée de Ruskin, et non aux idées de ses contemporains que M. André Chevrillon s'applique. Et l'on ne peut qu'admirer le succès de son persévérant et sympathique effort. Sa conscience lui ordonne de mettre les guillemets chaque fois qu'il traduit et transcrit. Mais là où les guillemets tombent, l'émotion se prolonge, l'élan se poursuit et l'on ressent une impression étrange, celle que M. Chevrillon, n'en doutons pas, a voulu nous faire ressentir, l'impression d'une vie très humainement, très socialement féconde et bienfaisante et qui pourtant ne fut qu'un long recueillement et une longue prière.

Me trompé-je ? Il me semble que l'élève et le neveu de Taine a profité de la discipline du maître, ainsi que Taine l'eût souhaité. Il s'est, de bonne heure, affranchi du joug de l'influence directe. Il a, comme Taine, des dons de peintre et de penseur. Mais il a sa façon, bien à lui, de regarder et de penser. Le regard de Taine subjuguait : dociles à ses ordres, les facultés maîtresses des êtres ou des choses se répandaient du centre à la circonférence. Elles ne dominaient pas. Elles absorbaient. Avec M. Chevrillon, il semble que le mouvement soit inverse. Les choses restent là où elles sont et ce qu'elles sont : c'est nous qui allons vers elles et, pour ainsi parler, nous y répandons. D'où une impression de sécurité qui se dégage rarement des meilleures pages de Taine et qui fait que partout où il a passé, plusieurs ont éprouvé l'impatience de passer à sa suite, pour remettre, apparemment, les choses en place...

Donc tout est à lire dans cet excellent livre. Je signale le dernier chapitre à ceux que préoccupent les destinées de notre pays et qui redoutent que dans la concurrence des peuples nous ne soyons en fin de compte desservis par nos qualités (?) proverbiales. M. Chevrillon ne dit pas un mot de la France dans ce chapitre si franc, si mesuré, surtout si informé. Mais c'est à elle qu'il pense, et douloureusement.

L. D.

DAVILLÉ (Louis). — **Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz** (in-8°, F. Alcan : xii-276 p.).

L'auteur de cet ouvrage a pris soin d'indiquer lui-même, en une courte préface, l'objet qu'il s'y est proposé et l'ordre qu'il a suivi dans son travail. « Nous avons, dit-il, retracé, dans une première partie, d'ordre aussi strictement chronologique que possible, l'activité historique de Leibniz, principalement dans la production et la suite de ses grandes œuvres. Dans une seconde partie, nous avons exposé dans un ordre logique, quelle était, pour Leibniz, la nature de l'histoire, par quels procédés il essayait d'en établir et d'en exposer les faits, à quels résultats généraux il parvenait (p. ix). »

Entre les divers chapitres, tous intéressants et instructifs, dont se composent ces deux parties du volume, nous signalerons, comme

particulièrement dignes d'attention, le chapitre premier et le chapitre III de la seconde partie où M. L. Davillé nous apprend quelle idée Leibniz se faisait de l'histoire et de la critique historique. Il fait remarquer que Leibniz se représentait les divisions de l'histoire « d'une manière assez exacte et surtout assez nouvelle ».

« Jamais, dit-il, il n'a suivi le système des quatre grands empires celui des Assyriens, celui des Perses, celui des Grecs et celui des Romains, système d'origine théologique, encore en usage au XVIIe siècle, et que cependant il connaissait bien. Dès sa jeunesse, il a distingué l'histoire ancienne, l'histoire du moyen âge et l'histoire moderne...

« Ce qu'il y a de plus intéressant encore que l'emploi du mot *moyen âge*, c'est l'usage qu'en fait Leibniz. A l'origine, parlant à propos du droit romain de l'histoire ancienne, il la confond à peu près avec l'existence de l'empire romain et la fait aller jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs ; plus tard, il l'arrête à l'invasion des barbares... Pour lui, l'histoire du moyen âge se confondait avec celle de l'Allemagne. Aussi arrête-t-il cette période à Frédéric III, c'est-à-dire à la Réforme... La Réforme a toujours été pour lui le point de départ de l'histoire moderne, qui comprend le XVIe et le XVIIe siècles. Ce sont là des idées beaucoup plus exactes que celles des contemporains de Leibniz (p. 343 et suiv.). »

DWELSHAUVERS (G.) — **La philosophie de Nietzsche** (broch. in-8°, Société française d'imprimerie et de librairie ; 31 p.).

Cette brochure contient une étude critique très remarquable de la philosophie de Nietzsche. M. Dwelshauvers y fait connaître l'évolution de la pensée du poète-philosophe. Il montre cette évolution aboutissant à une métaphysique qui pose le hasard comme loi de la volonté de puissance et qui, par suite, considère le monde comme formé par des poussées arbitraires de cette volonté. Nous citerons le passage suivant où se trouve résumé et fort bien motivé le jugement qu'il porte, en conclusion, sur cette métaphysique :

« Une double question se pose inévitablement à de pareilles doctrines : Comment expliquer la raison dans la vie mentale de l'homme ? Comment expliquer que la connaissance que nous acquérons de la nature, en nous réglant uniquement sur les lois logiques de la raison, sur ses constructions mathématiques et ses investigations méthodiques, devienne de plus en plus précise et se confirme constamment, soit par l'expérimentation désintéressée des théoriciens, soit par les applications et les réussites des ingénieurs, des éleveurs et de ceux qui ont la hardiesse de l'invention ?

« Le problème de la loi et de l'ordre se pose donc pour la volonté de puissance : tout nous porte à rejeter l'hypothèse d'une force capricieuse, obéissant à une loi incompréhensible pour nous ; entre cette

force et la science de ses manifestations, ensuite entre cette force et la conscience réfléchie de l'homme, il y aurait une contradiction que nous sommes amenés à considérer comme une preuve par l'absurde de la non-valeur des prémisses qui y conduisent. Sans doute serait-il faux de vouloir tirer du rationnel, par voie de pure déduction, l'existence des choses ; ceux qui se sont livrés à ce jeu d'abstractions méritent les critiques de Nietzsche ; évidemment celui-ci a raison de montrer qu'une combinaison de concepts ne pourrait ni créer ni même expliquer quoi que ce soit ; nous reconnaissons que c'est pour greffer de mieux en mieux notre savoir sur l'être, sur ce qui est, que nous pensons et que nous cherchons ; mais l'être, inversement, peut-il se définir uniquement par ce qui échappe à notre raison ? Est-il légitime de soutenir qu'en nous aussi l'être soit constitué de ce qu'il y a d'essentiellement irrationnel ? Et que penser de cet être qui se crée, dans la conscience, un miroir trompeur et déforme à plaisir ses traits dès qu'il prend connaissance de lui-même (p. 30) ? »

En souscrivant à cette critique décisive, nous devons faire remarquer que la théorie nietzschéenne de la volonté de puissance qui, comme doctrine de contingence universelle, est radicalement opposée à l'universel et absolu déterminisme, peut être rapprochée des vues de M. Boutroux sur les lois de la nature et de celles que nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'exprimer sur l'activité spontanée et libre des éléments naturels[1]. L'erreur de Nietzsche est de s'être refusé à voir l'unité supérieure d'ordre et d'harmonie, qui domine les manifestations de cette activité et qui les renferme dans des limites déterminées.

FABRE (Joseph). — **Les Pères de la Révolution : de Bayle à Condorcet** (in-8°, F. Alcan ; II-764 p.).

Cet ouvrage est le quatrième volume de l'histoire de la pensée humaine que M. J. Fabre a entrepris d'écrire. Les trois précédents volumes ont paru : le premier (*La Pensée antique*) en 1902 ; le second (*La Pensée chrétienne*), en 1905 ; le troisième (*La Pensée moderne : de Luther à Leibniz*), en 1907[2]. Celui que nous avons sous les yeux mérite, comme ses aînés, la plus sérieuse attention des philosophes. Il doit, par la nature des sujets traités, intéresser un beaucoup plus grand nombre de lecteurs. L'auteur nous le présente dans les termes suivants : « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'est que le résumé, le Syllabus de la philosophie du XVIII[e] siècle. Donner une idée de cette philosophie vivante ; faire la synthèse rai-

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1897, p. 154-167 : l'*Année philosophique* de 1900, p. 164 ; l'*Année philosophique* de 1903, p. 174-176 ; l'*Année philosophique* de 1904, p. 131 : l'*Année philosophique* de 1907, p. 124 et 218.

2. Voyez l'*Année philosophique* de 1902, p. 264 ; l'*Année philosophique* de 1905, p. 205 ; l'*Année philosophique* de 1907, p. 265.

sonnée des conceptions capitales de ses principaux représentants : mettre en relief le spiritualisme pratique de tant de penseurs que l'on prétend flétrir en les appelant matérialistes : esquisser enfin, en ses traits essentiels, la patrologie de la Révolution, tel est le but du présent ouvrage (p. 1). »

Ce but nous paraît admirablement atteint. Il est impossible de mieux comprendre et d'exposer plus clairement les conceptions des philosophes du XVIIIe siècle. Nous ne croyons pas que ces conceptions aient été jusqu'ici appréciées par une raison aussi libre, aussi haute, aussi réellement soucieuse d'impartialité. L'ouvrage est divisé en dix livres : I. *Les précurseurs* : II. *L'abbé de Saint-Pierre et le problème de la paix universelle* ; III. *Montesquieu* ; IV. *Buffon* ; V. *Voltaire* ; VI. *Rousseau* ; VII. *Diderot et les encyclopédistes* : VIII. *Illuminés, socialistes et économistes* ; IX. *Turgot.* ; X. *Condorcet.* Les divers chapitres dont se composent ces dix livres sont tous d'une très attrayante lecture. Nous n'y remarquons aucune vue, aucun jugement sur les hommes et les idées, que nous n'admettions à peu près sans réserves. Nous tenons à signaler particulièrement : — dans le livre III, les deux chapitres consacrés aux erreurs de Montesquieu sur la liberté et sur l'égalité (p. 140-143) : — dans le livre V, le chapitre sur le théisme de Voltaire (p. 303-306) et le chapitre intitulé *Voltaire et les voltairiens* (p. 310) ; — dans le livre VI, les chapitres où l'auteur distingue le bon et le mauvais de la doctrine de Rousseau sur le pacte libre des volontés, et où il montre comment Rousseau méconnaît le droit de propriété et la liberté de conscience (p. 401-407). Nous citerons le passage suivant, en applaudissant à la critique qu'il contient :

« *L'homme s'aliène tout entier à la communauté*, dit Rousseau, *et cette aliénation de chacun à tous est l'essence du pacte social.* Eh quoi ! faut-il renoncer au titre d'homme pour obtenir celui de citoyen ? N'est-on pas au contraire citoyen pour être plus complètement un homme ? Les choses peuvent être aliénées ; mais la personne est inaliénable.

« Une telle aliénation est sans danger, selon Rousseau, parce que les conditions sont les mêmes pour tous. Oui ; me voilà asservi avec mes concitoyens : en suis-je moins asservi ? Ma personnalité m'est ravie, et vous me donnez pour consolation que les autres perdent la leur. C'est faire consister notre bonheur commun dans notre commun esclavage.

« Au fond, cet État auquel vous sacrifiez les individus, qu'est-il séparément des individus, sinon une pure abstraction, une unité chimérique ?

« Reconnaissez donc que le droit collectif a pour objet propre la garantie des droits individuels, et que, hors de là, il n'est plus un droit. Nier cette vérité, c'est faire passer le despotisme aux mains de la multitude. Or, il ne s'agit pas d'échanger le joug des

rois pour le joug des foules. Il s'agit d'être vraiment libre (p. 401). »

M. J. Fabre aurait pu faire observer que l'erreur contre laquelle il s'élève avec toute raison était liée aux idées de Rousseau sur l'état de nature auquel met fin le contrat social et sur l'essence de la volonté générale et de la loi, c'est-à-dire aux principes fondamentaux de sa philosophie politique. Rappelons-nous que, pour Rousseau, le contrat social donne naissance, non seulement à la société civile, mais à la moralité même ; que la volonté générale qui en résulte, la volonté générale, telle que l'entend Rousseau, est, par son opposition aux intérêts particuliers, objets de volontés particulières, identique à la raison pratique, à la loi morale ; que, de cette conception de la volonté générale tenue pour infaillible, Kant a tiré son principe de l'autonomie de la volonté.

FAVRE (Mme Jules). — **La morale de Plutarque** (in-8°, H. Paulin ; xcvi-354 p.).

Ce recueil de textes est précédé d'une « notice » sur l'œuvre pédagogique de Mme Jules Favre par Mlle Belugou, actuellement directrice de l'école normale supérieure de Sèvres. Cette école fut dirigée tout d'abord par Mme Jules Favre. Tandis que Félix Pécaut organisait à Fontenay la préparation de nos maîtresses d'écoles normales d'enseignement primaire, Mme Jules Favre s'occupait de former les professeurs futurs de nos lycées de jeunes filles. On a moins parlé d'elle que de Félix Pécaut dont le nom durera autant que notre histoire. Et l'on a pu penser, dans toute une partie du public, que Jules Ferry avait confié la direction de Sèvres à la femme de son ancien collègue au Gouvernement de la Défense Nationale, uniquement parce qu'elle était sa femme. On a fait erreur. Mme Jules Favre était une éducatrice née, profondément convaincue de la grandeur de sa tâche et digne d'être admirée par tous ceux qui la virent à l'œuvre. Elle était, de plus, chrétienne et libre penseuse. Chez les personnes qui ont reçu l'éducation protestante, les deux termes sont loin de s'exclure. On est libre penseur par le fait d'être l'auteur de sa croyance, quel qu'en soit, d'ailleurs, le contenu. Dans tous les cas semblables, on n'estime une croyance digne de respect que si elle a été méritée par celui qui la professe. On est heureux que les autres croient ce que nous croyons. Autrement, on se contente d'en souffrir sans rien entreprendre sur la conscience des autres. On les invite à méditer, à étudier, à réfléchir, à se recueillir. Et c'est tout. Telle était Mme Jules Favre, profondément tolérante, parce que profondément croyante. Et nous ne dirons rien de contradictoire, en disant de cette très éminente directrice qu'elle était parvenue, de très bonne heure, à « laïciser » sa conscience. On laïcise, en effet, partout où, à la contrainte extérieure, on substitue l'obligation personnelle. Nous étions du moins de cet avis, jadis. Quand je dis nous, je parle des répu-

blicains d'après 1870. Il se peut que l'on ait changé cela. Dans ce cas, il faudrait y prendre garde : les opinions changent plus vite que les consciences, et c'est sur les consciences qu'il importe de veiller.

Un peu plus, j'allais oublier le « bon » Plutarque. On l'appelle « bon en raison de la « bonhomie » de son traducteur. C'est d'Amyot que je parle, le traducteur fort intelligemment choisi par Mme Jules Favre. Dans le français d'Amyot, la sagesse de Plutarque achève d'éclore : de praticable, elle devient engageante, et d'accessible.., portative.

Ce nouveau livre de Mme Jules Favre a été fait l'année de sa mort. Il est excellent. On ne saurait trop d'ailleurs multiplier ces manuels de bon sens et de bonne conduite d'où résulte que, chez les Grecs, le sens de la vie aidait à trouver la meilleure façon de vivre.

L. D.

GAONACH (J-M.). — **La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche** (in-8°, Brest, imprimerie du Château ; XI-301 p.).

L'objet de ce livre est d'exposer d'une façon méthodique et complète la théorie des idées que Malebranche a développée dans ses divers écrits et qui occupe dans sa philosophie une place prépondérante. Il comprend dix chapitres : I. *Les sources* ; II. *État de la question* ; III. *Origine des Idées* ; IV. *Nature de l'Idée* ; V. *Passage à Dieu* ; VI. *Les Idées en Dieu;* VII. *La vision en Dieu* ; VIII. *L'étendue intelligible ;* IX. *Le Verbe* ; X. *Caractères particuliers du mysticisme et de l'idéalisme de Malebranche*. Entre ces dix chapitres, qui contiennent une analyse très exacte de la doctrine malebranchiste des idées, nous devons signaler, comme particulièrement dignes d'attention, le chapitre VIII, où l'auteur montré l'importance qu'a prise la notion de l'étendue intelligible dans l'évolution de cette doctrine : et le chapitre X, où il fait connaître, par des textes clairs et décisifs, les rapports de cette doctrine avec le panthéisme de Spinoza et avec l'idéalisme de Berkeley. Nous rappellerons les études que nous avons consacrées, dans l'*Année philosophique* de 1893 et dans celle de 1896, à la philosophie de Malebranche et aux caractères par lesquels elle se rapproche de celle de Berkeley et s'oppose à celle de Spinoza. On peut voir, en lisant ces études, comment, par l'étendue intelligible, la doctrine malebranchiste des idées se sépare du dualisme cartésien, mène logiquement à l'immatérialisme et tourne le dos au spinozisme. Et l'on peut remarquer que cette doctrine, fort mal comprise au XVIIe et même au XIXe siècle, est très opposée au panthéisme spinoziste, précisément en raison de ses affinités avec l'idéalisme de Berkeley.

GAULTIER (PAUL). — **Reflets d'histoire** (in-12, Hachette ; XXVII-208 p.).

Les livres de M. Paul Gaultier ont beaucoup de succès. Et cela l'encourage à en écrire. Après tout, il a raison. M. Paul Gaultier est

un des amateurs les plus richement ornés de sa génération. Il s'intéresse à tout, aux idées, aux gens, aux choses, aux œuvres. Et puis quand il a des idées à exprimer, ce qui lui arrive, convenons-en, un peu plus souvent qu'à son tour, il les exprime avec une modération qui désarme. Ce n'est même point assez dire, car pour poser les armes il faut les avoir prises. Et M. Paul Gaultier vous ôte tout de suite l'envie de les prendre. Il est né sage. Il est né sensé. Un peu plus j'allais dire : il est né lauréat de l'Académie française. Mais pourquoi hésiterais-je à le reconnaître, étant donné que notre auteur a parfaitement conscience de son rôle, qu'il n'en veut pas jouer un autre, et que de celui dont il s'est chargé, il se tire à la satisfaction générale ?

Son dernier livre est très heureusement intitulé. Cela veut dire qu'il est conçu, composé, rédigé en harmonie avec son titre. On n'en saurait dire autant de tous les ouvrages. Les « reflets d'histoire », vous l'avez deviné, ce sont les monuments. C'est le Louvre, c'est Versailles. D'où une promenade historique à travers le Louvre et au château de Versailles. Avec un guide tel que M. Paul Gaultier, on ne ressent point de fatigue et l'on est intéressé toujours. L. D.

HALÉVY (Daniel). — **La vie de Fréderic Nietzsche** (in-12, Calmann Lévy ; 382 p.).

C'est là une des meilleures biographies qu'il m'ait été donné de lire. L'art de bien raconter une vie est rare en notre pays. Cela tient peut-être à un de nos défauts les plus ordinaires et qui est de nous mêler à ce que nous regardons et de confondre la tâche du biographe avec celle du critique. M. Halévy s'est tenu en garde contre ce défaut. Je me trompe, car, s'il a eu à s'en garer, dans cet excellent livre, je n'en vois pas de trace. On a constaté qu'après avoir lu cette biographie, le Nietzsche que l'on s'était figuré jusqu'alors fait place à un autre Nietzsche et sans doute beaucoup plus ressemblant. Nietzsche, rassurons-nous, garde son génie et un génie d'avant-garde. Mais c'est un génie d'une nature mixte, décidément exceptionnel, indéfinissable : avons-nous affaire à un penseur ou à un poète? C'est ici qu'il faut savoir se taire. Toute détermination n'est-elle pas une négation ? M. Daniel Halévy nous exhorte à nous taire, à moins qu'il ne nous conseille l'usage successif de l'une et de l'autre définition.

Que Nietzsche ait tenu à son rang de penseur beaucoup plus qu'à son renom de poète, rien de plus humain. On ne tient guère aux dons qui nous viennent des dieux, surtout quand on s'appelle Nietzsche et qu'on a coutume d'élever les résultats de l'effort au-dessus des effets de la grâce. Nietzsche pourtant vivra par *Zarathustra*, et *Zarathustra* est surtout un poème. Le penseur, chez Nietzsche, est d'une personnalité impérieuse, intransigeante. Et cependant, malgré son

abstination à trancher sur ses maîtres, il leur doit beaucoup. C'est du moins ce qui résulte de la présente biographie. N'en soyons point surpris. Plus une réputation dure, plus le nom qu'elle consacre recule dans le voisinage des autres grands noms précédemment consacrés. Nietzsche s'oppose délibérément à Schopenhauer, qui reste néanmoins parmi ses créanciers. D'où l'on pourrait conclure que la pensée de Niezsche reste essentiellement et profondément germanique.

La vie de Nietzsche fut traversée par des souffrances de toute nature. La maladie vint de très bonne heure et avec elle la difficulté, l'impossibilité d'accomplir une œuvre à la manière des autres, entendons d'écrire un livre, un vrai livre. On peut soutenir, en effet qu'à part l'*Origine de la tragédie* et la *Généalogie de la morale* Nietzsche n'a produit que des essais rapsodiques. Et non seulement Nietzsche fut la proie du mal physique, mais il souffrit constamment du mal d'être inconnu. Ce professeur de philologie ancienne ne savait point penser au ras des textes. Et les philologues ses collègues lui ont fait sentir un peu trop souvent et peut-être aussi trop cruellement qu'il n'était pas de leur espèce. L. D.

HARRISON (FRÉDÉRIC). — **John Ruskin**, traduit de l'anglais par *L. Baraduc* (in-12, *Mercure de France*; 303 p.).

Décidément il n'y a que les écrivains anglais qui sachent faire les biographies. Les Allemands y excellent aussi, mais à la manière ennuyeuse. Ils ne savent pas éliminer. Nous autres, Français, nous ne savons pas rassembler. Et c'est pourquoi les Anglais nous surpassent. J'en atteste la merveilleuse biographie des *Sœurs Brontë* par Mme Duclaux. Et j'en atteste cette biographie de Ruskin par le plus éminent des disciples anglais d'Auguste Comte. Je ne sais pas de positiviste à l'esprit plus large. Pour un peu, j'allais ajouter « plus intelligent ». C'est qu'en effet, on est joliment inintelligent chez les positivistes orthodoxes de France, entendons inintelligent de tout ce qui n'est point de la paroisse. Et je n'irai pas jusqu'à dire que M. Frédéric Harrison n'est point de la paroisse, puisque je suis informé du contraire. Mais son livre n'en est presque pas, et j'en jure mes grands Dieux, quitte à me faire passer pour un esprit mal émancipé de l'état théologique. Ainsi l'auteur s'est préoccupé de comprendre son héros et d'oublier de temps à autre qu'Auguste Comte était son pontife. Après tout il n'y a que demi mal, s'il s'est souvenu qu'Auguste Comte a été son maître. Et je vous prie de croire que l'on s'en aperçoit : chaque fois qu'une analogie se laisse pressentir entre Comte et Ruskin, elle est signalée et même « soulignée » par M. Frédéric Harrison. Même on surprend chez le disciple une clairvoyance peu commune à l'égard de ce qu'il y eut de catholique et au besoin de gothique dans la mentalité du philosophe. A ce point

de vue, les rapprochements entre Comte et Ruskin sont curieux, suggestifs, et ils ne donnent pas toujours l'impression d'être artificiels.

Je crois donc qu'on peut lire cette biographie avec la plus entière confiance. Je le crois, sans en être entièrement sûr, bien entendu, connaissant fort mal Ruskin, et ayant eu besoin, pour le connaître un peu moins mal, de lire attentivement les trois cents pages de M. Harrison. On les lit aisément d'ailleurs. Car, encore que l'ouvrage soit peut-être imparfaitement composé, il est on ne peut mieux « divisé ». L'unité du personnage n'en souffre guère d'ailleurs. Et si l'on arrive à comprendre comment l'esthéticien Ruskin est devenu presque sociologue et surtout presque socialiste, sans renoncer à ses antipathies contre le siècle du fer et des machines, il ne faut pas se plaindre des nombreux chapitres du livre. Ajouterai-je que Ruskin en sort plus intelligent et n'en devient que plus vivant, puisqu'après tout, la première condition pour paraître vivant est d'être présenté « vraisemblable » ? Félicitons-nous, dès lors, qu'un tel livre ait pu être écrit avec tant de vérité, de chaleur, d'émotion, de talent et que la Société du *Mercure de France* en ait édité une traduction : traduction d'ailleurs aisée et souvent élégante. L. D.

LABORDE-MILAA (A.). — **Hippolyte Taine, essai de biographie intellectuelle** (in-12, Perrin ; XII-223 p.).

Montrer que Taine « n'a écrit et pensé et vécu que pour fonder en raison et étendre au monde moral l'assertion, essentielle à toute science, du déterminisme universel (p. XII) » : tel est l'objet de ce très intéressant essai de biographie intellectuelle.

« Dès ses vingt ans, dit M. Laborde-Milaà, Taine pose que les faits humains obéissent à des lois tout comme les phénomènes de la nature brute ou de la nature organisée : c'est son idée fondamentale, c'est son principe premier, c'est l'inscription qui est au fronton du temple. Il doit y avoir des lois psychologiques comme il y a des lois mécaniques, physiques, chimiques, organiques ; même, il doit y avoir une loi unique du monde moral, comme il y a probablement une loi unique du monde matériel. Inventer des moyens pour découvrir ces lois et démêler, sinon l'unique, au moins les principales, telle a été constamment la double ambition de Taine, ambition de logicien et ambition de savant (p. X). »

Et M. Laborde-Milaà explique très bien comment Taine crut pouvoir atteindre ce but de son ambition intellectuelle, par quels moyens il lui sembla possible d'établir que « les deux univers de la matière et de la pensée ne sont que la double manifestation d'une même nature unique, indivisible », que « les sciences morales font mieux que se souder aux sciences positives », qu'elles en sont « le prolongement naturel (p. 63) ».

Ces moyens consistaient dans le renouvellement de l'idée de cause et dans la méthode de l'abstraction. L'idée de cause, telle que l'entendait Taine, n'était ni un jugement synthétique *a priori*, condition de l'expérience, ni un jugement synthétique *a posteriori*, résultat de l'expérience. « Taine ne croit pas, comme le font les Allemands, que l'idée de cause soit une révélation de la raison ; il ne croit pas, comme les Anglais le croient, qu'elle soit le fruit de la simple expérience. Et sa thèse va participer des deux (p. 41). » Selon lui, il n'y a entre les effets et les causes qu'une différence de complexité. Effets et causes sont une même chose, mais considérée sous deux aspects. Les causes sont les éléments premiers, les faits simples, indécomposables dans lesquels sont contenus et d'où se déduisent les faits complexes. « L'univers n'est plus fragmenté à l'infini, il n'est pas davantage asservi aux formes de l'entendement humain, il n'est pas non plus dédoublé en deux mondes, des essences et des accidents : il n'y a bien que la réalité empirique, mais dans cette réalité, il existe, de phénomène à phénomène, des rapports constants qui nous permettent d'appeler cause l'antécédent constant, effet, le conséquent constant (p. 42). »

On ne saurait mieux comprendre ni mettre en plus vive lumière la pensée philosophique qui a inspiré toutes les recherches et tous les écrits de Taine. Il est inutile de dire que nous ne saurions partager l'admiration de M. Laborde-Milaà pour l'unité systématique de cette pensée, qui est très forte, mais très étroite, précisément parce qu'elle est très simple. Taine n'a pas, comme il s'en flattait, résolu, par le renouvellement de l'idée de cause et par l'abstraction, par l'analytisme uni à l'empirisme, le problème de l'unification du savoir. C'est, peut-on dire, ce problème qu'il s'était posé dès sa jeunesse, c'est la méthode à laquelle il en demandait la solution qui, en tenant son esprit attaché, asservi au réalisme de la science positive, lui a fait méconnaître l'œuvre de Kant et l'a éloigné de la vraie philosophie.

LALO (Charles). — **Les sentiments esthétiques** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 278 p.)

M. Charles Lalo a fait une tentative méritoire, celle d'isoler les sentiments esthétiques de leurs adjacents. La tâche était malaisée. Nous en savons quelque chose. Peut-être même avons-nous essayé dans le dernier chapitre de l'*Esprit musical* un effort analogue. Je rappelle à M. Lalo les pages où nous nous demandions ce qui fait la beauté d'un poème comme le *Lac*, et où nous nous acheminions vers une réponse voisine de la sienne. Ce n'est vraisemblablement pas la beauté de la poésie qui fait pleurer les collégiens : c'en est le drame. La situation des personnages de ce drame peut donner naissance à une œuvre d'art. Elle n'en est pas une par elle-même. Voilà ce que

nous disions jadis et que M. Charles Lalo a raison de dire. Et quand il exige d'un poète que ses vers soient beaux, c'est-à-dire faits de génie, mais travaillés par un ouvrier habile, il est dans le vrai.

En quoi donc vient-il nous apprendre des choses nouvelles ? En nous apprenant que pour ressentir une émotion esthétique, il faut éprouver un plaisir *sui generis* et qui naît de notre aptitude à juger la valeur d'une œuvre d'art en tant que telle. Pour en juger pertinemment, il est presque nécessaire de s'identifier autant que possible à l'œuvre et à son ouvrier. A ce point de vue, la théorie de l'*Einfühlung* mérite quelque considération. Toutefois elle ne saurait être considérée comme une explication véritable du plaisir esthétique. « Sympathiser », c'est à bien des égards pénétrer l'âme de celui avec qui l'on sympathise. Le mot bien connu de Mme de Sévigné : « J'ai mal à votre poitrine » est un exemple d'*Einfuhlung*. Il y a là un sentiment qui n'a rien d'esthétique. D'où il pourrait bien résulter que, si les œuvres d'art éveillent une émotion de ce genre et de cette intensité, c'est à titre d'émotion adjuvante, mais non d'émotion propre.

Bref l'ignorant peut n'être pas insensible à une œuvre d'art. Il n'en est pas moins inaccessible à l'émotion esthétique. Et la raison en est « qu'il ne s'y connaît pas ». Le sentiment esthétique ne peut naître que là où s'est formée une conscience esthétique ». Quel en est le contenu ? Si l'on descend jusqu'à la racine de cette conscience, on y découvrira les signes d'une « pensée véritable ». Non que cette pensée s'exerce à l'état pur. Mais il faut la supposer présente et agissante pour expliquer les sentiments qui lui correspondent. Ces sentiments, M. Lalo les appelle : « sentiments techniques ». Le nom ne me plaît pas beaucoup. Et pourtant il est difficile d'en choisir un autre. Aussi bien le sens en est clair. Ces sentiments supposent chez qui les éprouve une certaine expérience des œuvres, des conditions qui favorisent leur naissance, des techniques dont la possession est indispensable sinon suffisante à leur production. Tout amateur véritable implique un connaisseur. Telle est la thèse. J'y souscris.

L. D.

LEMERCIER (A.-P.). — **Les Pensées de Marc-Aurèle**, traduction (in-12, F. Alcan ; xxiv-237 p.).

Cette traduction nouvelle des *Pensées* de Marc-Aurèle a été faite sur le texte établi et publié par le philogogue allemand J. Stich. M. Lemercier nous avertit qu'il n'a pas toujours maintenu ce texte, mais qu'il l'a assez souvent remanié, comme on peut le voir dans un appendice qu'il a joint au volume. Dans une *Introduction* intéressante, il exprime pour Marc-Aurèle et pour son livre des *Pensées* la plus grande admiration. Marc-Aurèle lui paraît « le meilleur et le plus parfait peut-être de tous les hommes dont le nom a survécu (p. III) ». Quant au livre, il l'apprécie dans les termes suivants :

« Tout le monde ne peut pas lire Platon et Kant. Les *Dissertations* d'Epictète forment un trop gros volume : son *Manuel* est sec et triste. Chacun peut lire Marc-Aurèle. Les *Pensées* ne sont pas le livre d'un philosophe, ni le livre d'un prince. mais le livre d'un homme qui aime. qui *aime à aimer*, comme dit Taine, qui a souffert et qui sait qu'il souffrira encore, qui travaille, qui lutte, pour son pays, pour lui-même, pour l'humanité. C'est le livre d'un héros, d'un héros du devoir et de la volonté, qui ne cherchait et n'espérait de récompense ni en cette vie, ni sans doute après cette vie. C'est le livre d'un optimiste, non pas d'un optimiste béat et niaisement satisfait, mais d'un optimiste convaincu que le bonheur réside pour l'homme dans un accord de plus en profond avec le monde et ses lois. C'est le livre d'un homme pareil à tous les autres hommes, en qui, selon son âge, on trouve, comme le dit son biographe Capitolin, un frère, un père, un fils. Et c'est pourquoi, parmi les religions chancelantes et les philosophies en lutte, ce livre vivra. Il a résisté et il résistera aux années, comme la statue équestre de Marc-Aurèle lui-même, la seule que le temps et les Barbares aient épargnée à Rome (p. XXIII) ».

LÉON (ALBERT). — **Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet** (in-8°, F. Alcan ; 294 p.).

Déterminer les relations qui existent entre Descartes et Spinoza sur la question spéciale des rapports de la Pensée et de son objet : tel est l'objet de ce livre. Il comprend deux chapitres : I. *Théories de Descartes sur la Pensée, son objet et leurs rapports;* II. *Les rapports de la Pensée et de son objet dans la philosophie de Spinoza. Éléments cartésiens de ces rapports.* La conclusion de cette remarquable étude est que la théorie spinoziste des rapports de la Pensée et de son objet « emploie des concepts cartésiens, met en œuvre des principes cartésiens », mais qu'elle « n'embrasse qu'un aspect du cartésianisme et en quelque sorte la moitié de ce système » ; ce qui « prouve la vérité de l'observation de Leibniz, à savoir que le spinozisme est un cartésianisme immodéré » ; ce qui s'accorde avec cette remarque de J. Lagneau, « que, parmi les métaphysiques possibles auxquelles pouvait donner lieu le cartésianisme considéré comme un fait à interpréter et un problème à résoudre, le spinozisme est la plus simplifiée et la plus unitaire qui puisse être (p. 279). »

Cette conclusion nous paraît très bien établie. C'est à peu près celle à laquelle nous a conduit depuis longtemps l'étude du spinozisme.

LOISEL (ARMAND). — **L'Expérience esthétique et l'idéal chrétien** (in-8°, Bloud ; 235 p.).

Le principal mérite de ce livre est un effort pour dégager le sen-

timent religieux du sentiment esthétique. A ce point de vue, nous ne saurions qu'approuver. La difficulté est malheureusement grande et nous croyons que, de ce côté, il restera, encore, pas mal à faire. Je regrette que M. Loisel ait cédé à son goût pour les procès de tendances et qu'il ait trop facilement incriminé les intentions de ses adversaires. Autrement, ce livre me paraîtrait recommandable en raison des idées qui s'y trouvent et que je qualifie sans hésitation de raisonnables et de justes. Je sais bien qu'on en voudra à M. Loisel de soutenir qu'une œuvre d'art immorale n'est point belle. J'avoue que, si j'avais été consulté par le Créateur, je lui aurais représenté le danger éventuel qu'il y avait à permettre aux hommes de produire le beau dans l'immoral. M. Loisel est persuadé que ce conseil eût été inutile, que Dieu l'a suivi. Admettons que Dieu l'ait suivi. Mais alors Dieu a compté sans le Diable. Car, n'en ayons doute, c'est le Diable qui est le créateur des beautés immorales. Si M. Loisel en doute, qu'il relise Brunetière. Je ne sais pas de penseur qui ait flairé de si près et avec une sûreté aussi infaillible l'action de Satan sur l'homme et les œuvres de l'homme. L. D.

MATAGRIN (Amédée). — **La psychologie sociale de Gabriel Tarde** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 352 p.).

Ce travail a été composé en vue de l'obtention du diplôme d'études. Le diplôme d'études implique la licence et il est exigible pour l'agrégation. Il donne lieu, depuis son institution, à des travaux de valeur, où l'on aperçoit les germes d'excellentes thèses pour le doctorat ès lettres. Le présent travail, pour devenir une thèse, eût exigé de son auteur une refonte véritable et de nouveaux efforts de pensée. Le sujet, d'autre part, n'était-il point prématuré ? Pour dire d'une façon à peu près définitive ce que fut Tarde et jusqu'où son génie — car il en avait incontestablement — sut atteindre, il faut encore attendre. Tarde fut l'un des semeurs d'idées les plus étonnants qu'il m'ait été donné de connaître. Que valent les idées par lui semées ? Nous le saurons au moment de la récolte : pas avant.

Mais l'œuvre de Tarde est assez considérable pour qu'il y ait lieu de la résumer. Tel fut le dessein de M. Matagrin. Il a résumé fort intelligemment. Il a su apercevoir, chez Tarde, à côté du sociologue dont les mérites seront perpétuellement discutés et contestés, un psychologue d'une originalité rare et même un fondateur : le fondateur de l'interpsychologie. C'est fort bien vu. Et qu'il y ait de la métaphysique dans la psychologie de Tarde, si c'est l'avis de M. Matagrin, c'est assez le nôtre : il y eut, en tout cas, beaucoup d'imagination. L. D.

MOURGUE (Raoul). — **La philosophie biologique d'Auguste Comte** (broch. in-8°. Lyon, A. Rey et Cie ; 81 p.).

Cette brochure comprend six chapitres : I. *L'idée de la biologie chez Auguste Comte* ; II. *De la méthode en biologie* ; III. *Rapports de la biologie et des autres sciences* ; IV. *Origine des idées d'A. Comte en biologie* ; V. *Rapports du positivisme et du développement de la biologie dans la dernière moitié du XIXe siècle* ; VI. *Conclusions générales*. Ces six chapitres contiennent une exposition très exacte des idées d'Auguste Comte en biologie. Celui que nous avons lu avec le plus d'intérêt et qui nous paraît mériter particulièrement l'attention est le chapitre IV, où l'auteur montre, d'abord, que les principes généraux de la philosophie biologique de Comte viennent en réalité de Blainville ; où il remarque, ensuite, que le fondateur du positivisme admettait, comme Lamarck, l'hérédité des caractères acquis, ce qui l'avait amené « à concevoir une transformation relative des espèces (p. 70)[1] ».

Nous devons rappeler ici que nous avons autrefois (en 1878) consacré trois articles à la philosophie biologique de Comte dans la *Critique phiosophique*[2]. Nous opposions, en ces articles, les vues de Claude Bernard à celles d'Auguste Comte et de l'école positiviste sur la définition de la vie, sur les rapports de la vie et de l'organisation et sur l'expérimentation en biologie. M. Mourgue s'applique, autant qu'il peut, à atténuer cette opposition ; mais il est, au fond, obligé de la reconnaître (p. 21, 25, 49, 61).

OLLION (H.). — **La philosophie générale de John Locke** (in-8°, F. Alcan ; 482 p.).

Suivre Locke dans ses patientes méditations, étudier avec soin l'expression longuement élaborée qu'il a donnée à sa doctrine ; examiner les critiques que cette doctrine a soulevées ; enfin, apprécier cette doctrine et en indiquer la signification historique : tel est l'objet que s'est proposé M. H. Ollion en cet ouvrage.

Cette étude très documentée et très complète de la philosophie générale de Locke comprend trois parties : I. *Les origines de la doctrine* ; II. *La doctrine de l'*Essai sur l'entendement *dans la première édi-*

1. M. Mourgue aurait pu rappeler, à ce sujet, que, selon Auguste Comte, l'harmonie biologique a dû s'établir peu à peu sur notre planète par l'élimination des organismes les moins aptes à se modifier (Voyez *Cours de philosophie positive*, t. III, p. 393). De cette élimination (et de la survivance corrélative des plus aptes) résulte ce que Darwin a appelé la *sélection naturelle*. Ainsi Comte, qui, comme Cuvier, défendait, contre Lamarck, la fixité des espèces, a reconnu, avant Darwin, avant Spencer, le principe qui a fait régner le transformisme en biologie par l'explication positive qu'il en a donnée.

2. *Critique philosophique*, 1re série, t. XIII, p. 54-64, 72-80, 130-138.

tion; III. *La doctrine de l'*Essai *de 1670 à 1704*. Les trois chapitres dont se compose la troisième partie nous ont particulièrement intéressé. Nous signalerons, dans le chapitre II, les pages consacrées à l'idée de pouvoir; dans le chapitre III, celles où l'auteur fait connaître les critiques de Stillingfleet et les réponses de Locke.

La conclusion de M. Ollion est que la philosophie de l'*Essai* était orientée dans la direction du criticisme et même du pragmatisme; que Locke peut donc être considéré comme un ancêtre, — il est vrai lointain, — des idéalistes de nos jours. « Le résultat immédiat de son œuvre, dit-il, a été de faire passer au premier rang des problèmes philosophiques celui de la connaissance, non seulement dans son pays, chez ses plus authentiques successeurs, mais même chez les plus superficiels de ses disciples, les sensualistes français. Le caractère essentiel d'une philosophie est souvent celui qui se manifeste dans les systèmes auxquels elle donne naissance, et qui, malgré les différences et les oppositions résultant du génie de leurs auteurs, leur assure encore un air de famille. Telles les doctrines issues du pythagorisme, de l'éléatisme ou de l'enseignement de Socrate. Aussi la philosophie de l'*Essai*, dont l'influence sur l'âge suivant n'est pas contestée, considérée dans sa signification historique, semble-t-elle moins un empirisme, un scepticisme ou un dogmatisme modéré, qu'un idéalisme critique (p. 471). »

Ce qui nous paraît vrai dans ce jugement, c'est qu'il faut voir dans l'*Essai sur l'entendement* une première analyse de nos moyens de connaître, une première critique de la raison, critique qui, chez Locke, est encore imparfaite et superficielle, mais qui devait préparer et, par ses imperfections, susciter celles qui ont suivi, celle de Berkeley, celle de Hume et celle de Kant.

PALHORIÈS (F.). — **Rosmini** (in-8°, F. Alcan, Collection historique des Grands Philosophes; XI-308 p.).

L'objet de ce livre est de faire connaître l'œuvre et la doctrine du philosophe italien Rosmini. Il est divisé en trois parties, d'après les trois catégories fondamentales que Rosmini distingue dans l'être : I. *L'être idéal;* II. *L'être réel;* III. *L'être moral*. Dans les divers chapitres, tous intéressants, que comprennent ces trois parties, l'auteur expose les théories de Rosmini : sur *la métaphysique de l'être*, sur *l'intuition*, sur *la connaissance à priori*, sur *la certitude et la vérité* (1re partie); sur *la perception intellectuelle*, sur *la matière*, sur *l'âme*, sur *les réalités pures* (2e partie); sur *la nomologie*, sur *la moralité*, sur *le droit*, *l'État et l'Église* (3e partie).

M. Palhoriès fait connaître, dans la *Conclusion* de l'ouvrage, les rapports qui existent entre la philosophie de Rosmini et les doctrines de Platon, de Leibniz, de saint Thomas, de Malebranche et de Kant. Toutes les pages consacrées à cette parenté intellectuelle de Rosmini

méritent la plus sérieuse attention. Nous signalerons particulièrement celles où l'auteur indique sur quels points la doctrine du philosophe italien se rapproche et s'éloigne de celle de Malebranche (p. 356-368) et de celle de Kant (p. 368-385).

Nous remarquons que M. Palhoriès reproche à Rosmini d'avoir méconnu la relation naturelle qui existe, dans la pensée de Kant, entre les deux Critiques, ce qui l'a conduit à ne voir guère dans le criticisme « qu'un scepticisme aussi désastreux que celui de Hume ». « Rosmini, dit-il, aurait dû reconnaître que, pour Kant, la *Critique de la raison pure* n'est qu'une préparation, qu'un premier pas dans l'acheminement de l'esprit vers la vérité qui fait vivre. Le philosophe allemand le déclare lui-même plus d'une fois dans la *Critique de la raison pratique* et déjà dans le *Canon de la raison pure*, et en des termes qui ne laissent aucun doute sur sa véritable pensée. La raison a un usage pratique; et, comme le souverain bien, qui détermine la fin suprême de la raison pure, n'est pas seulement un idéal, mais bien une réalité que postule l'unité systématique des fins, il s'ensuit que le scepticisme de la *Critique de la raison pure*, s'achève dans le dogmatisme moral le plus assuré et le plus conscient de lui-même. C'est là, dans l'interprétation de la philosophie de Kant une vue que l'on peut discuter; la laisser dans l'ombre, c'est tronquer l'œuvre du philosophe allemand et, par conséquent, en fausser la signification et la portée (p. 379). »

PALHORIÈS (F.). — **La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant** (in-8°, F. Alcan, Collection historique des Grands Philosophes; xi-191 p.).

L'objet de ce livre est de faire connaître la doctrine du philosophe italien Galluppi. Cette doctrine mérite, selon l'auteur, autant et plus que celle de Cousin, le nom d'éclectisme. « Elle marque, dit-il, une transition entre l'ancienne philosophie et la spéculation allemande... Ce n'est pas une doctrine achevée; c'est plutôt, si l'on peut dire, une philosophie de recherche, d'équilibre et comme de tâtonnement (p. 182). »

La philosophie de Galluppi nous paraît très bien caractérisée dans la conclusion de l'ouvrage :

« Avec Descartes, Galluppi fonde toute la philosophie sur le fait primitif et indémontrable de la conscience : la réalité substantielle du moi et du monde externe, voilà les certitudes inébranlables dont il ne se départira jamais.

« Avec les Écossais, et contre la théorie cartésienne, il soutient que nous entrons immédiatement en contact avec les corps externes bien que, d'ailleurs, nous devions renoncer à pénétrer jamais leur nature intime et essentielle...

« Avec les sensualistes, il rejette, d'une manière absolue, la théo-

rie des idées innées et toute explication métaphysique des vérités nécessaires. A leur exemple, il confond trop souvent l'image et l'idée...

« Avec Kant, enfin, il distingue dans la connaissance deux éléments de provenance diverse, radicalement distincts, quoique toujours unis, la forme et la matière.

« Il admet que l'esprit tire de son propre fonds, à l'occasion des intuitions sensibles, certains éléments subjectifs, qui, dans ce sens, peuvent être appelés *a priori*...

« Ces différents points de vne, le philosophe italien se contente de les juxtaposer, mais l'influence du criticisme allemand semble l'emporter finalement, et, sous des expressions sensualistes, avec des habitudes d'esprit qui gardent encore plus d'un trait de la philosophie traditionnelle, il introduit, sinon toute la doctrine, du moins l'esprit même de la philosophie de Kant (p. 183 et suiv.). »

SIZERANNE (Robert de la). — **Le miroir de la vie; essai sur l'évolution esthétique**, deuxième série (in-12, Hachette; x-234 p.).

M. Robert de la Sizeranne est, je crois, le meilleur de nos esthéticiens des arts plastiques. Et quand je dis que « je le crois », c'est pour éviter de paraître imposer mon opinion. Car cette opinion, à l'heure présente, est unanime. D'ailleurs le philosophe, chez notre auteur, double l'artiste, l'artiste que M. de la Sizeranne aurait pu être, s'il avait continué à tenir le pinceau. On est un bon critique d'art sans être nécessairement artiste. Par malheur, si c'est là une vérité, les pratiquants de l'art, qui tous ne sont pas des artistes, s'entendent pour la contredire. Ils se cotiseraient même au besoin pour l'abattre, si par malheur il n'était plus facile de ruiner une réputation que de faire rebrousser chemin à une vérité en marche. Tant y a que M. de la Sizeranne a joliment eu raison de commencer par vouloir être peintre : non seulement parce qu'il se fait mieux écouter, mais encore parce qu'il lui arrive de se demander comment les œuvres sont faites, de quelle matière et de quelle manière. Il n'est pas de ceux qui admirent et ne veulent rien savoir.

En raison de ses qualités d'artiste et de penseur, M. Robert de la Sizeranne, quand il écrit sur l'art, juge les œuvres en artiste, et, les ayant jugées, s'interroge sur la leçon morale qui s'en dégage. Et c'est pourquoi ses livres font penser. Je cherche encore vainement un critique musical dont les jugements fassent penser. Et pourtant, quel art plus que la musique est intimement lié à notre vie intérieure ! Et c'est pourquoi la place que tient M. Robert de la Sizeranne dans la critique d'art, ne lui saurait être disputée, ni par un Pierre Lalo, ni par un Gaston Carraud, tous deux fort intelligents, d'ailleurs, très instruits, très cultivés en musique et « qui ont des lettres », comme on disait autrefois.

Sous ce titre *Miroir de la vie*, nous avions déjà de M. de la Sizeranne un recueil d'articles pleins d'idées, dont il a été parlé en son temps, ici-même. Le recueil que nous présentons à nos lecteurs, est pour le moins, aussi riche de pensées, aussi pourvu de leçons morales. Et l'esthétique proprement dite n'y perd rien. Même il y est finement remarqué que si les artistes parviennent à nous rendre sages et bien vivants, c'est à la condition d'être avant tout, et en l'art qu'ils exercent, de bons maîtres, c'est-à-dire en même temps de bons ouvriers. On est un bon peintre, principalement par le talent de peindre, quel que soit le sujet traité. Mais peut-être M. de la Sizeranne accorderait-il assez difficilement que c'est là le tout de l'art. Les sujets choisis et la façon de les traiter ne lui sont pas indifférents. Il est possible après tout que l'importance du sujet choisi change avec les époques. Et si l'on nous invite aujourd'hui à ne tenir compte que « de la façon dont c'est peint », c'est apparemment que l'artiste s'en est tenu à un sujet banal sans se laisser arrêter par sa banalité. Je ne prétends point qu'il en soit ainsi toujours. Il en serait ainsi la plupart du temps, qu'il ne faudrait point s'en étonner : encore moins s'en plaindre. Une chose banale bien peinte perd de sa banalité ; en servant à faire transparaître un talent, il semble que, non seulement l'image de la chose, mais a chose elle-même, nous devienne sympathique. Et si ce n'est pas M. de la Sizeranne qui dit cela, ce n'est pas un autre qui me le fait dire. J'en atteste son étude sur l'admirable exposition faite il y la deux ans, à la salle Petit, des œuvres de Chardin et de Fragonard M. de la Sizeranne insiste sur la manière dont Chardin peint les natures mortes, et il nous en fait subir le charme et... la vie. Je signale ces pages fécondes, non seulement pour ce dont elles nous instruisent sur l'un et l'autre peintre, mais en raison des idées générales qui s'en dégagent sur l'art de peindre et la fonction sociale de cet art.

Bien curieuses aussi les constatations et les réflexions de notre écrivain sur les *Dieux de l'heure*, autrement dit, sur l'application du merveilleux païen à la décoration des horloges. Je ne trouve vraiment rien à redire quand j'entends exiger qu'un décorateur d'horloge soit ce qu'on lui demande d'être, et qu'il respecte le cadran sans profiter de sa forme ronde pour le travestir en roue de carrosse ou en fond de baril ; ces sortes de « calembourgs esthétiques », — le mot est joli et juste, — sont indiscutablement à proscrire.

Enfin je me reprocherais d'omettre le chapitre sur la manière dont furent traitées la Nativité de Jésus et l'Adoration des Mages dans l'histoire de l'Art. C'est le premier du livre : je n'oserais le juger en historien, n'étant pas du métier, et je crois bien, qu'ici, c'est à l'esthétique surtout qu'est donnée la parole en un sujet dont l'histoire fournit la matière. Il n'importe : user de l'histoire avec cette maîtrise et la dominer avec cette aisance, c'est donner du prix à son

étude, de quoi, si les professionnels s'avisaient de se plaindre, ils feraient preuve de plus de mauvaise humeur que de bon goût.

L. D.

TISSERAND (Pierre). — **L'Anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur**, suivie de la note de Maine de Biran de 1824 sur l'*Idée d'Existence* (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; xi-346-148 p.).

Dans ce volume sont réunies les deux thèses de l'auteur. La thèse principale est consacrée à l'exposition de l'anthropologie de Maine de Biran. Dans la thèse complémentaire, l'auteur fait connaître ses recherches et ses conjectures sur l'écrit de Maine de Biran, publié par Cousin sous le titre de l'*Aperception immédiate*.

La thèse principale de M. P. Tisserand est divisée en huit chapitres qui font très bien connaître la doctrine biranienne, telle que les méditations du philosophe l'ont développée et systématisée, et qui permettent d'en apprécier l'originalité et la valeur : i. *Introduction*; ii. *Le fait primitif*; iii. *La vie animale*; iv. *La vie humaine*; v. *La vie de l'esprit*; vi. *La religion de Maine de Biran, ses rapports avec sa philosophie*; vii. *Les idées politiques et sociales*; viii. *Conclusion*.

Le chapitre vi est un de ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt. L'auteur ne croit pas que l'on puisse donner, comme le fait Cousin, à la religion de Maine de Biran le nom de *mysticisme*, à moins que l'on ne veuille désigner par ce mot « toute doctrine qui attribue à l'âme le pouvoir de s'unir à Dieu par la méditation, la prière ou l'amour ». « En ce cas, dit-il, tous les Pères de l'Église sont des mystiques (p. 286). »

Maine de Biran n'est pas non plus un pur catholique. « Tout ce que l'on peut dire, c'est que ce fut un chrétien, et même en y faisant certaines réserves; car des deux idées fondamentales du christianisme, l'idée de la chute et l'idée de la grâce, il n'admet guère que celle-ci, dont il trouve dans sa doctrine et par suite en lui-même, la justification, ou plus exactement, la vérification... Nous n'avons, à notre connaissance, aucun texte formel qui nous montre en lui un catholique positif; au contraire, toute sa discussion avec de Bonald, son interprétation de l'Évangile de saint Jean, sa sympathie pour la Réforme, sont d'un libre croyant, qui, au lieu de subordonner l'esprit à la lettre, serait plutôt porté à subordonner la lettre à l'esprit, et qui, en tout cas, vérifie toujours la lettre par l'esprit de sa propre doctrine (p. 287). »

WERNER (Charles). — **Aristote et l'idéalisme platonicien** (in-8°, F. Alcan, Collection historique des grands philosophes; xii-370 p.).

Nous avons là un fort bon manuel d'aristotélisme à la portée de de nos étudiants en philosophie. Le nombre des textes cités ou men-

tionnés est considérable. En refaisant à la remorque de M. Werner son propre travail — et je ne sais vraiment pas de meilleure manière d'utiliser un livre d'études — on aura sur Aristote un ensemble de vues coordonnées. Je ne pense pas non plus que les interprétations risquées par l'auteur soient de nature à troubler les idées courantes, si toutefois il en est de telles. Il me paraît que tout en faisant une part à l'activité du sujet dans la connaissance, Aristote reste fidèle à l'axiome dominateur de la pensée grecque : « On ne peut penser ce qui n'est pas ». Cet axiome dura de Thalès à Descartes. Encore est-il que Descartes ne tenta point d'en secouer le joug. Il ne le discuta point. Mais si le *cogito* implique le primat de la conscience, on peut en conclure que le vrai nom du spiritualisme est l'idéalisme. Or, si les tendances idéalistes se font jour dans la philosophie grecque, il paraît bien qu'elles n'ont jamais abouti. M. Werner serait-il d'un avis différent? Je crois bien que non, mais il a mis en relief chez Aristote, d'une part, la réalité de la tendance idéaliste, de l'autre, son inévitable échec. Une science qui ne serait point l'œuvre prépondérante de l'objet, n'en serait vraiment pas une. Telle fut, selon nous, la pensée d'Aristote dont l'idéalisme apparent, n'est qu'un réalisme, en son fond, tout aussi radical que celui de Platon.

M. Werner a un excellent chapitre sur la morale d'Aristote et dont la lecture eût fait plaisir à Brochard. Brochard se promettait d'écrire sur la *Morale à Nicomaque* et d'insister sur « l'hédonisme » dont est pénétré de part en part l'eudémonisme d'Aristote. Or, dans le présent ouvrage, l'auteur attribue au plaisir une importance ou, pour parler selon la mode, « une valeur » que les récents interprètes de la pensée aristotélique ne lui avaient pas, ce nous semble, attribuée jusqu'à aujourd'hui.

Là où M. Werner innove et où vraisemblablement portera, si ce n'est déjà chose faite, l'effort critique des historiens contemporains de la philosophie, qui s'occuperont de son livre, c'est lorsqu'il s'agit de savoir ce qu'est au juste le Dieu d'Aristote. M. Werner en fait « l'âme du monde ». En raison de la manière dont Aristote définit l'âme, on peut donner, à la rigueur, gain de cause à son récent interprète. Que M. Werner voie dans le Dieu d'Aristote un être suprême qui « représente à la fois, portés à leur apogée, l'ordre de la réalité, l'ordre de l'esprit et l'ordre de la valeur », on peut y consentir. On y consentirait plus facilement sans doute, si l'on ne se souvenait des textes où il est dit que Dieu ignore le monde, que l'imparfait n'est pas un objet de connaissance digne d'un être parfait. Que deviennent ces textes dans les derniers chapitres du livre ? Ils sont on ne saurait plus librement interprétés.

L. D.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, histoire et philosophie religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, esthétique et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCC.

